

GURUPŪJĀKAUMUDĪ

GURUPŪJĀKAUMUDĪ



FESTGABE

ZUM

FÜNFZIGJÄHRIGEN DOCTORJUBILÄUM

ALBRECHT WEBER

DARGEBRACHT

VON

SEINEN FREUNDEN UND SCHÜLERN



LEIPZIG

OTTO HAERASSOWITZ

1896



Hochverehrter Freund und Meister!



ESTATTEN Sie mir im Namen Ihrer Freunde und Schüler der litterarischen Gabe zu Ihrem funfzigjahren Jubiläum einen Geleitbrief hinzuzufügen, der Ihnen die Gefühle der dankbaren Verehrung und herzlichen Zuneigung, welche alle für Sie hegen, warmer und inniger ausdrückt, als die Sammlung gelehrter Aufsätze dies thun kann. Wir alle empfinden tief die grosse Bedeutung des Tages, an dem die Breslauer Universitat Sie durch die Approbation Ihrer ersten wissenschaftlichen Arbeit von der Lehre lossprach und Ihnen durch die Verleihung der summi in philosophia honores die glänzende wissenschaftliche Laufbahn eröffnete, die Sie ein halbes Jahrhundert lang rastlos verfolgt haben. Dieser Tag schenkte unserer Wissenschaft einen Mann, der mit urwüchsiger Kraft durch manches dem Anschein nach schier undurchdringliche Dickicht die Pfade gebahnt und mit offenem Blicke das gesamte Gebiet *des indischen Wissens zu umfassen und zu durchdringen* vermocht hat, der als treuer, stets hilfsbereiter Lehrer die Fackel der Wissenschaft zahlreichen würdigen Nachfolgern in mehr als einem Lande, ja in mehr als einem Welttheile überliefert hat.

Ihre Doctordissertation, das Specimen des Weissen Yajurveda, eröffnete die Reihe der vielen und wichtigen Publikationen, die Ihren Namen mit der Erforschung des „Pfades der Werke“ und seiner Litteratur so eng und fest verknüpft haben. Durch ihren Umfang ragt unter denselben, als ein stolzes Monument Ihrer Ausdauer und Schaffenskraft, die grosse Ausgabe der heiligen Bücher der Mādhyandina hervor, durch die Sie die Saṃhitā, das gewaltige Brāhmaṇa und das Sūtra nebst den einheimischen Erklärungen den Sanskritisten ohne fremde Hülfe in rascher Folge zugänglich machten.

Der Forscher auf dem Gebiete des vedischen Altertums schätzt aber Ihre zahlreichen weniger umfangreichen Arbeiten in den Indischen Studien und den Schriften der Berliner Akademie — Ausgaben und Übersetzungen kleinerer und grosserer vedischer Werke und Abhandlungen über das vedische Ritual die vedische Phonetik und Astronomie — sowie Ihre so gehaltreichen Beiträge zum grossen Petersburger Lexikon nicht minder hoch als reiche Quellen der Belehrung und als Hilfsmittel für seine eigenen Arbeiten

Zu einem umfassenden Studium des ganzen brahmanischen Schrifttums führte Sie die katalogisierung der Chambersschen Handschriftensammlung in Berlin. Sie begnugte sich nicht damit dieselbe durch Ihr Verzeichnis der Sanskrit Handschriften der Berliner Bibliothek unserer Wissenschaft dienstbar zu machen und uns durch wertvolle Auszüge von dem Inhalte ihrer wichtigsten Bestandteile Kenntnis zu geben. Sie verwerteten den reichen Schatz Ihrer Collectanea aus diesen Handschriften für die erste Darstellung der Geschichte der gesamten indischen Litteratur. Ihre Akademischen Vorlesungen über indische Litteraturgeschichte sind noch heute jedem Fachgenossen unentbehrlich und sie werden in englischem Gewande in der Heimat des Sanskrit ebenso eifrig studiert wie in Europa und Amerika. Mannigfaltige Ergänzungen zu diesem Werke und Ausführungen im einzelnen boten Sie uns in Ihren litterarischen Abhandlungen über das Epos über Kunstdichtungen und über die Fabeln in der Übersetzung des *Mulavikagnimitra* das Sie seinem wirklichen Verfasser dem grossen Dichter *Kalidasa* vindicirten in der Ausgabe und Übersetzung von *Hilas* Schatz *Kistlein* der ersten und eingehendsten philologischen Bearbeitung einer Dichtung in Prakrit und in dem Bande der Indischen Studien über die Metrik des *Pingala*.

In den letzten Decennien bewogen Sie neue handschriftliche Erwerbungen der Berliner Bibliothek Ihre Aufmerksamkeit einem beinahe ganz unberührten Felde den heiligen Schriften der Jaina Sekte zuzuwenden deren *Satranjya mahatmya* schon früher Ihr Interesse erregt und Ihre Feder beschäftigt hatte. Ihrer bewundernswürdigen Arbeitskraft gelang es unter Besiegung nicht geringer Schwierigkeiten auch dieses Gebiet für die Wissenschaft zu erobern. In den letzten beiden Bänden der Indischen Studien sowie in dem zweiten Bande Ihres Kataloges der Berliner Sanskrithandschriften einem Muster der wissenschaftlichen Bücherbeschreibung haben Sie für uns ver

trauenswürdige Führer durch das Labyrinth der umfangreichen Litteratur der Jaina geschaffen.

Obschon der Veda der Opfersprüche und das Ritual, die indische Litteratur und ihre Geschichte die Kernpunkte Ihrer Forschungen sind, so haben Sie Ihre Studien keineswegs auf diese schon an sich sehr weiten Gebiete beschränkt. Ihre „Indischen Streifen“ beweisen, dass Sie allen Zweigen der Indologie Beachtung geschenkt und das gleiche lebhafteste Interesse entgegengebracht haben. Unter Ihren eigenen Beiträgen zur indischen Geschichte und zu den Realien besitzen insbesondere die über die Beziehungen der Inder zu den Völkern des Westens einen bleibenden hohen Wert, und es ist mir persönlich eine grosse Freude gewesen, dass ich es jüngst habe versuchen können, auf den Resultaten Ihres so bedeutenden Aufsatzes über den Ursprung der indischen Schrift weiter zu bauen.

Diese vielseitige rastlose Thätigkeit und ihre reichen, schönen Ergebnisse legen uns die Pflicht auf, Ihnen, als dem unermüdlischen universellen Indologen, der, ungeschreckt durch noch so grosse Schwierigkeiten, während fünfzig Jahren die Summe unseres Wissens durch neue Thatsachen und neue Resultate stetig vermehrt und unserer Wissenschaft stets neue Gebiete gewonnen hat, an Ihrem Ehrentage den Ausdruck unseres tiefgefühlten Dankes und unserer Verehrung darzubringen. Den Ausdruck der herzlichsten Zuneigung aber schulden Ihnen Ihre Schüler für das warme Wohlwollen, mit dem Sie allen Herz und Haus geöffnet, ihre ersten Schritte auf dem Pfade der Wissenschaft geleitet und so vielen später die Bahn geebnet haben, — Ihre Freunde für die stets aufrichtige, nicht selten auch thatkräftige Teilnahme, die Sie, unbeeinflusst durch Meinungsverschiedenheiten, stets für ihre wissenschaftlichen Unternehmungen und ihre Schicksale an den Tag gelegt haben. Diese Gefühle drangen uns, den innigen Wunsch hinzuzufügen, dass es Ihnen vergönnt sein möge, noch lange Ihrer hohen Stellung in der Gelehrtenwelt sich zu erfreuen und den Glanz unserer Wissenschaft durch neue Schöpfungen zu erhöhen.

GEORG BÜHLER.



Vom Baum Vibhīdaka.



DER Vibhīdaka, *Terminalia bellerica* Roxb ist dem Inder unheimlich, war so vor Jahrtausenden und ist's noch heute. Unsere Kenntnis von ihm reicht bis in den Veda hinauf, er ist in Sagen verflochten. Z d d m G II, 122. Es hat daher wohl ein Interesse, den Baum und was an ihm hängt näher zu betrachten.

Seinen schlechten Ruf verdankt er zwei Dingen. Einmal dem Umstand, dass er Früchte trägt, die man als Wurfel gebrauchte. Er liefert also dem Laster des Spiels, das unter die Menschen Verderbnis und Unheil bringt, sein Werkzeug. Er verführt die Menschen. Dann aber auch der Eigenschaft, dass er in dem dufteigen Reich der Pflanzen durch seine Blüte den unertraglichsten Geruch verbreitet. Roxburgh in der *Flora Indica* 2, 432 nennt den Geruch stark und widerlich, nicht unähnlich dem der *Sterculia foetida*, die im Namen ihr Zeugnis mit sich führt. Kraftiger aber als der Botaniker drücken sich gelegentliche Beobachter aus. Die Frau eines Civilbeamten in Indien, Mrs Robert Moss King, erzählt in ihrem Tagebuch — 1877—82 — aus einem Ort nördlich von Delhi, dort wachse ein Baum, den sie sonst nicht bemerkt habe, *Terminalia bellerica* botanisch genannt, von welchem sie eine lustige Geschichte gehört habe. „Erst muss ich erwähnen, fährt sie fort, dass uns auf dem Weg zum Klub ein absonderlich graulicher Geruch auffiel, so dass wir die Tücher vor die Nase hielten. Eines Tages, als Ekel und Verdruss aufs höchste gestiegen waren, sagten wir, man solle verhindern, dass auf die Felder an der Strasse so übelriechender Dünge gebracht werde. Es ergab sich, dass ich im Irrtum war, es war in der That die Blüte der *Terminalia*, wie mir nur zu schnell klar wurde, als ein blühender Zweig hereingebracht wurde.“ Die lustige Geschichte hat ähnlichen Inhalt. Ein Arzt im Pandschab verlangt, dass man einen Weg verbessere, der durch seine entsetzliche Ausdunstung der Gesundheit nachteilig sei. Darauf wird ihm ein Zweig des Baumes unter die Nase gehalten.

Der Baum war also in der Blütezeit dem Menschen ein lastiger Nachbar. Und man ging nicht bloß der dämonischen Gefahr des Wurfels, sondern auch dem unelendlichen Geruch aus dem Wege.

Im Ritual zählt er zu den übelberufenen Bäumen, sein Holz ist als Brennstoff für das Opfer verboten, wird dagegen vorgeschrieben für eine Fluchceremonie, bei welcher alles verkehrt ist.

Von dem Binn, der heute noch auf dem Baum liegt, erfahren wir zuerst durch Buhler, in seinem Report of a Tour in Kashmir, Bombay 1877, p 8 der auf einer Insel in der Vitasta mit seinem einheimischen Begleiter unter Brume getreten war, als plötzlich der Pandit mit einem Schreckensruf beiseite springt, weil er bemerkte dass er in den Schatten eines Vibhidaka gelommen und dadurch unrein geworden sei Ob Chandram Pandits Schrecken Grund hatte, ist freilich eine andere Frage Buhlers Beschreibung von dem 18 bis 20 Fuss hohen Baum mit kleinen herzförmigen Blättern und silbergrauer Rinde, der nicht Nüsse, sondern Beeren trug, die einen Kern enthielten, ist ausführlich genug, um erkennen zu lassen, dass Chandram — wenn auch vielleicht in Übereinstimmung mit seinen Landsleuten — sich getauscht hat Der wirkliche Vibhidaka ist ein ganz anderer Baum, und unsere Wörterbücher, denen Buhler nicht traut sind ganz im Recht wenn sie die Frucht nicht als Beere sondern als Nuss bezeichnen

Ich erhalte nun eine Bestätigung dafür, dass in Kashmir der alte Name auf einen ganz anderen Baum übergegangen ist, durch ein Schreiben des dortigen Pandit Govind Kaul welchen Dr Stein veranlasst hat über die Sache zu berichten Er sagt mit bestimmten Worten dass zwischen dem kashmirischen und indischen Vibhidaka keinerlei Ähnlichkeit bestehe und beschreibt den Unterschied bei jenem *latah sakumih patrām lambakrtim konidajayutām phalam alpaparimāṇāni* bei diesem *latah sthulāni patrām vibhinnaṃ (wohl a vibhinnaṃ) phalam sthulāni*, also *kum apī samyakt na labhyate* es besteht gar keine Ähnlichkeit

Der Vulgarname des dortigen Baums sei *brimuj* während der indische Vibhidaka fast überall *baleḍa* heisst Es wäre von Interesse den botanischen Namen auch des ersten zu erfahren

Mit dem Namen ist auf jenen Baum natürlich auch der Fluch übergegangen der daran hängt der Brahmane der in seinen Schatten tritt verliert das ganze Verdienst seiner Werke Dass man in Kashmir die Früchte des Baums als Würfel gebrauchte davon weiss Govind Kaul nichts fugt jedoch bei dass dort überhaupt wenig gespielt werde

1 Der Baum Für dessen Beschreibung muss ich auf die Botaniker verweisen Roxburgh in Flora Indica und Plants of the Coast of Coromandel Wight Illustrations J D Hooker Flora Drury Dymock und will nur einige Züge hervorheben Der Baum wird allgemein als einer der grossten bezeichnet bis zu 80 Fuss Höhe wachsend von geradem Wuchs mit breiter Krone Blüht im Beginn der heissen, trägt Frucht in der kühlen Jahreszeit Die Blätter sind oval bis zu 6 und 7 Zoll lang (ich habe von Dr Stein mehrere von 26 cm Länge erhalten) die Blüten klein und unscheinbar graugrün an einer Achse aufgereiht Das Holz ist weiss etwas weich aber dauerhaft wird selten benutzt was mit dem Ruf des Baums zusammenhängen mag Er wächst beinahe in allen Teilen Indiens besonders häufig in Mysore nach Ainslie und geht — auch nach den Botanikern — bis in den Fuss des Himalaya Hooker stellt drei Varietäten auf und die Abbildungen blühender Zweige bei Roxburgh und Wight zeigen merkwürdige Upterschelde Wunden in der Rinde liefern ein Gummi

2 Die Frucht Unter dem alten Namen der Myrobalanen die einst geschätzte Arzneimittel waren werden heute die Früchte mehrerer Terminalien namentlich unserer

Das Gemeindehaus, die *sabha*, wohl eine etwas geraumigere Halle nicht auf Marmorsäulen, sondern auf Holzpfosten oder Bambusstöcken ruhend, bot die Einrichtung für das Vergnügen. Die Gemeinde nahm sich sozusagen der Sache an, stellte die Bank oder die Tische, deren man bedurfte, und das Spiel war unter Teilnahme der Zuschauer eine öffentliche Unterhaltung.

Dass dabei die Nüsse des Vibhidaka die Werkzeuge sind, ist nach alten und neuen Textstellen ganz unzweifelhaft, aber in welcher Weise sie gehandhabt wurden, wie Gang und Zweck des Spiels war, dass weiss niemand zu sagen. Zimmer hat, in *Altindisches Leben* 282, die Angaben aus der älteren Zeit zusammengestellt. Was uns die Scholasten da und dort zur Erklärung des Spiels an die Hand geben, kann nichts anderes sein, als was ihre Umgebung und Zeit ihnen lieferte. Und welche Wandlungen mag im Laufe der Jahrtausende ein solches Spiel durchgemacht haben!

RUDOLF ROTH





Einiges über das Kāthakam



UNTER obigem Titel veröffentlichte Albrecht Weber im dritten Bunde der Indischen Studien (p 151—479) eine Arbeit, welche allen späteren Kathaka Forschungen zum Ausgangspunkt gedient hat. Schon vorher hatte Weber im Verzeichnis der Berliner Ssk. Hdschr., p 37, 38, über den damals einzigen Codex dieses Werkes, Chambers 40, wertvolle Mitteilungen gemacht.¹ Er legte ferner eine handschriftliche Sammlung von Citaten an, welche sich im Konim zum Kātyāsutra finden, mit dem ausdrücklichen Zusatz Kāthake oder Kathāsutre, womit wohl ein noch nicht aufgefundenes Śrauta-sutra der Katha Śākha gemeint ist. Endlich begleitete er die ganze Arbeit des grossen Petersburger Wörterbuches mit wichtigen lexikalischen Mitteilungen aus dem Kathaka, welche von eindringendem Studium dieses schwierigen Werkes Zeugnis ablegen. Zieht man die Zeit in Betracht in welcher der oben erwähnte Aufsatz erschien (1855), sowie den Umstand, dass nur eine, vielfach inkorrekte Handschrift zu Gebote stand, berücksichtigt man ferner, dass Weber damals mit einer ganzen Reihe anderer, zum Teil grosser Arbeiten beschäftigt war, so wird man das, was er für die Erforschung des Kathaka gethan, bewunderungswürdig finden müssen.

Da ich seit mehreren Jahren mit demselben Gegenstande beschäftigt bin ist es wohl das Naheliegendste, dass ich für diese Blätter, die dem Gedächtnis der langen und fruchtbaren Gelehrtenarbeit Webers gewidmet sind einen kleinen Beitrag in der selben Richtung beferne.

te 'brutav 30 11 ojsphal sa imām tisyat ite te rudram abruca
 t an tat na ojspho 'si t am imām tisyet so 'bratid taryam vna aham e a pasū an.
 tsa ite te 'n anyant 3 ad ayan pasūnam tisyate sa. an tisyatit t. 'bru an sapta
 hantās it na paractnam it tasvat sep'aham rudrah pasū am tse *

Das auch hier einzige Kath.-Ms. Chambers 40 liest *atam e a pasūnam tsa ite* ebenso an entsprechender Stelle die Kap. S. 38, 4, es ist aber klar, dass *tsa ite* gelesen werden muss und auch in diesem Falle korrigiert also das Citat beim Schol. zu Panini unseren Text. Ganz anders aber verhält es sich mit dem zweiten Satze. Die Lesung des Kath.-Ms. *saptahā tāsai* ist offenbar die richtige, „sieben Tage sollst du herrschen“ (Kap. S. 38, 4 offenbar dasselbe, nur in Verstümmelung *saptahā tāsai na paractnam ite*), im Schol. zu Pa. ist der Satz aber ganz korrumpiert zu *saptaham sayai* und muss nach Kath. 25, 1 corrigiert werden. Das Nebeneinanderstehen beider Sätze im Schol. lässt wohl keinen Zweifel darüber aufkommen, dass auch der letztere aus Kath. 25, 1 stimmt, es hat aber eine ganz begreifliche Verunstaltung stattgefunden (aus *saptahā tāsai* in *saptaham sayai*), hier corrigiert also sehr einleuchtend der Kūthika Text das Citat beim Scholiasten. Nicht die Form *sayai*, sondern die Form *tāsai* bildet den Beleg. So vergilt der Kath.-Text alsbild in hübchester Weise den kritischen Dienst, welchen ihm das Scholion soeben erwiesen.

Das Gegenbeispiel in demselben Scholion (auch im vorhergehenden angeführt), *mantrajante*, findet sich Kath. 25, 7.

Im Pet. Wörterbuche wird das Wort *samāpa m* = *de'ayajana* nur aus Grammatikern belegt (Vop. 6, 71 Siddh. K. zu Pa. 6, 3, 97 *sa a apo jasmun ite bodhyam*) und auch in Böhlingk's kürzerem Wörterbuche zeigt das Sternchen, dass ein Beleg aus der Litteratur sonst nicht gefunden. Es unterliegt keinem Zweifel, dass die Grammatiker das Wort und die Erklärung als *de'ayajana* aus Kath. 25, 2 geschöpft haben. *3at samajā de'ayajanam pantiā idhāt tasmin jāyayed jam kāmāeta nyanam prajāya pasubhis chudjām ity etad at e chumam nāma devayajam nyanam prajāya pasubhis chumati 3ad antarāpas e a de'ayajam e a pantiā idhāt tasmin jāyayed jam kāmāeta nivan aparo jāya upanāmad ity etad e a parvartina² iāma de'ayajam paiz euzam aparo jāya² evakti 3atrāpaki sarvatah samācākyas tasmin jāyetaṁnakamo digbhyo² a tismā anna² haranti jasmai haranti apo² mna² sarvabhyo e a digbhyo² mādjāni² a aru dāhe tad etat samāpam nāma de'ayajanam nipatamair² i artasamanānam bhavati* !

Man bemerkt übrigens, dass das Wort sich als Neutrum erweist.

Das Abstractum *alābhi* (von *labh e a*) findet sich *gaya gaurādi* zu Pa. 4, 1, 41 angeführt, ist aber bisher sonst noch nicht belegt. Es steht Kath. 26, 4 in dem Satze *3ac cashalam bhvati dradhimna ealābhyā asthulataja* (die hier einzige Hdschr. Chambers 40 liest zwar *ealābja*, doch ist die Korrektur evident).

Das erste *dhān* „sich verhüllen verstecken“, dessen Prasensform *dhvanati* nur bei Grammatikern überliefert, sonst noch unbelegt scheint, findet sich in der Form *adh anat* Kath. 27, 3 in dem Satze *sa tak srstā na jā. artitādhanad e a sa indro*

* So liest auch Kap. S. 38, 5 an entsprechender Stelle, doch hat Böhlingk wohl Recht, wenn er *parvartina* vermutet.

das andre auf Bhurja-Blättern geschrieben — 1) meine in Genf dargelegten Ansichten über den Accent der Kathā Schule bestätigen und ergänzen, und 2) das eine derselben (das auf Papier geschriebene) viele Kapp des Kathā vollständig und in vortrefflicher Lesung bietet, so dass dasselbe für die Konstituierung des Textes nicht ohne Bedeutung ist, zumal eine ganze Anzahl der betreffenden Kapp dem neuentdeckten Berliner Codex (Ms or fol 1412) abgehen

Herr Dr Stein schrieb mir auch bereits im Januar, dass er von einem vollständigen accentuierten Ms. des Kathā Kunde erhalten und sich darum bemühe, dasselbe zu erlangen. Es wäre dies eine Erwerbung von eminenter Wichtigkeit. Indessen ist es Herrn Dr Stein bisher noch nicht gelungen das betreffende Ms zu Gesicht zu bekommen und bleibt daher abzuwarten ob diese Mitteilung sich bestätigt.

Hinsichtlich der Beziehungen des Kathā zu den indischen Grammatikern welche ich in Genf näher beleuchtet, kann ich jetzt ein paar Nachträge liefern und zwar will ich mit einem interessanten Falle beginnen auf welchen mich Bohtlingk in hebenswürdigster Weise aufmerksam gemacht. Er betrifft Kath 27, 3 a E. Die emendierte Stelle lautet *de-a ai aṣṣum abru-as taya muktina ptra handameti so 'braud arjam vṛai madigrā ēa graha grhyantā iti tasmād aṣṣ-āgrā graha grhyate arja ito hy aṣṣa sa mdro 'bṛa in mahyam atrāpi grhyatām atha tṛat starisāmaha iti ta etam andia ā-a-am aghlu-as tito artram aghuan sa esa sono cartraghno nṛhai grhyate sono vai rṛah sa hato 'pṛyat te de-a aṣṣum abruam imam vo vṛāhiti so 'braud arjam vṛai maddetiāny ēa pātrāny ucjānta iti tam vja-at tasmād gandham apūhan sa esa pṛau pramte tasmāt tison nṛpigrhyā somarja lu sa rajno gandho nainam rṛajaksino andati ja etam zeda tasmāc chuktai: asajant tasmād aṣṣ tityam aṣṣo pātram atha ā-a jāny aṣṣante arjāntām hy aṣṣa!*

Für das unzweifelhaft richtige *grhyantā iti* steht in dem hier einzigen Kath. Ms Chambers 40 *grhyantā iti* während Kap S im entsprechenden Kap 47 3 *grhyantā* hiest für *pātrāny ucjantā iti* hat Chambers 40 *pātrāny ucjantā iti*, während Kap S 42 3 *pātrāny uccantāma iti* bietet. Es lag auf der Hand dass das Überbeferte geändert werden musste. Ich vermutete die Änderung *grhyantā it* und *ucjantā iti* doch konnte namentlich wegen der Lesung der Kap S an zweiter Stelle auch an Imperativ Formen gedacht werden (*grhyantām ucjantām*). Bohtlingk, dem ich die Stelle vorlegte, machte mich nun brieflich darauf aufmerksam dass beim Schol zu Panini 3 4 96 sowohl *grhyantā* als auch *pātrāny ucjantā* citirt werden. Es folgt daraus 1) Bekanntschaft des Grammatikers mit dieser Stelle des Kath., sowie 2) die Notwendigkeit, den Text in dieser Weise zu emendieren. In diesem Falle erhalten wir also durch die grammatische Überlieferung abgesehen von dem Interesse dieser Erwähnungen an sich wichtigen Bestand in textkritischer Beziehung. Dass Panini dies Kap des Kath. kannte, darf wohl auch aus dem Umstande gefolgert werden, dass ein anderer Satz derselben Stelle — *tasmān nṛpigrhyam* — im Mahābhāṣya zu P 3 1, 118 angeführt wird.

In demselben Scholion zu P 3, 4 96 finden sich aber noch zwei Sätze citirt *atim e a pṛāṇim tat* und *sṛpṭham syat*. Zu meiner Freude habe ich den Ursprungsort auch dieser beiden Citate Kath. 25 1 entdeckt. Die emendierte Stelle lautet *tau 1 etim de-ah samaskur an jat upasado gnu sṛga somā kṛyam*

visum tejanam te 'bric an jo na ojisfah sa imāṇ tisyjito iti te rudham alru. aṣ
 lam at i a ojisf'o 'si lam imām tisyjete so 'briat id arjam vruā aham et a paśunān
 ita iti te 'manyanta jad ayam paśunām tisyjate sarān nuryesjati te 'brucan sapta
 hantāsai i a paractnam iti tasmāt sīptahām rudrah paśuām ite ॥

Dies auch hier einzige Kath-Ms Chambers 40 liest *aham et a paśunām ita iti*
 ebenso an entsprechender Stelle die Kap S 38, 4, es ist aber klar, dass *ita iti* gelesen
 werden muss und auch in diesem Falle korrigiert also das Citat beim Schol zu Pāṇini
 unseren Text Ganz anders aber verhält es sich mit dem zweiten Satze Die Lesung des
 Kath-Ms *saptahantāsai* ist offenbar die richtige „sieben Tage sollst du herrschen“ (Kap
 S 38, 4 offenbar dasselbe, nur in Verstümmelung *saptahāntāsai na paractnam iti*), im
 Schol zu Pa ist der Satz aber ganz korrumpiert zu *saptahāntaḥ sayai* und muss nach Kath
 25, 1 corrigiert werden Das Nebeneinanderstehen beider Satze im Schol lässt wohl keinen
 Zweifel darüber aufkommen dass auch der letztere aus Kath 25, 1 stimmt, es hat aber
 eine ganz begreifliche Verunstaltung stattgefunden (aus *sīptahantāsai* in *saptahāntaḥ
 sayai*), hier corrigiert also sehr einleuchtend der Kathika-Text das Citat beim
 Scholiasten Nicht die Form *sayai*, sondern die Form *itāsai* bildet den Beleg So
 vergilt der Kath Text alsbald in hübschster Weise den kritischen Dienst, welchen ihm
 das Scholion soeben erwiesen

Das Gegenbeispiel in demselben Scholion (auch im vorhergehenden angeführt),
mantraya te, findet sich Kath 25 7

Im Pet Wörterbuche wird das Wort *samāpa m* = *devayajana* nur aus Gram-
 matikern belegt (Vop 6 71, Siddh K zu Pa 6, 3, 97 *samā āpo jasmun iti bodhyam*)
 und auch in Bohltingk's kürzerem Wörterbuche zeigt das Sternchen dass ein Beleg
 aus der Litteratur sonst nicht gefunden Es unterliegt keinem Zweifel, dass die
 Grammatiker das Wort und die Erklärung als *devayajana* aus Kath 25, 2 geschöpft
 haben *jat samāya devayajanam panthā idhāvet tasmun jāyayed jam kamayeta vy
 enam prajāya paśubhis chindyam ity etad vai icchunnam nāma devayajanam vy enam
 prajāya paśubhis chinatti jad antirapāś ca devayajanam ca panthā idhāvet tasmun
 jāyayed jam kamayeta namam aparo jāya upanamed ity etad vai pari arima nāma
 devayajanam pary enam apara jāya vruakti jatirapāś carvatah samāvaheya tasmun
 jāyetaṁmakāmo digbhyo i a etasma anna haranti jasma haranty āpo nna sarābhyā
 et a digbhyo nritjani avairundhe tad etat samāpam nāma devayajanam nīpatamam
 vartisamānanam bhavati ॥*

Man bemerkt übrigens dass das Wort sich als Neutrum erweist

Das Abstractum *alabdhi* (von *labh c ā*) findet sich *gana gaurādi* zu Pa 4 1, 41
 angeführt ist aber bisher sonst noch nicht belegt Es steht Kath 26, 4 in dem Satze
iac caskalam bhavati diadlumna cālabdhyā asutulatvaya (die hier einzige Hdschr
 Chambers 40 liest zwar *cālabhya*, doch ist die Korrektur evident)

Das erste *dhvan* sich verhüllen verstecken“, dessen Prasensform *dhvanati* nur
 bei Grammatikern überliefert, sonst noch unbelegt scheint findet sich in der Form
adhvanat Kath 27, 3 in dem Satze *sa rak srstā na vjāvartitadhvanat eva sa indro*

* So liest a ch Kap S 38 5 an entsprechender Stelle doch hat Bohltingk wohl Recht wenn er
parvaymā vermutet



Zur Chronologie der indischen Metrik.



Es es sich darum handelt, in den früheren Perioden des indischen Altertums chronologische Ordnung zu schaffen wird sich die Forschung vielfach an der altbuddhistischen Litteratur als an einem festen Punkt zu orientieren haben, von welchem aus nach vorwärts und rückwärts der Weg sich bahnen lässt. So muss beispielsweise für den der nach dem Alter des Ramayana fragt, eine Hauptaufgabe, an die gar nicht zuviel Sorgfalt gewandt werden kann, in der Vergleichung der sprachlichen, metrischen, stilistischen inhaltlichen Daten dieses Epos mit denen der Pali Pitakas bestehen. Kommt der kanonischen Palilitteratur die Priorität zu wie der Forscher annimmt, dem diese Zeilen den Ausdruck dankbarer Verehrung darbringen sollen. Oder ist das Ramayana, wie neuerdings Jacobi behauptet hat¹ vorbuddhistisch? Es soll hier versucht werden von seiten der Metrik einen Beitrag zur Lösung dieser über alles wichtigen Frage zu liefern.

Jacobi, der früher² den Palisloka mit dem der Upansaden auf eine Linie stellte und in ihm eine Vorstufe des epischen Sloka sah scheint jetzt³ das, was er „die freiere Behandlung des Sloka in den kanonischen Schriften der Buddhisten“ nennt für chronologisch unerheblich zu halten. Er hebt hervor, dass auch in späteren Sanskritgedichten die nicht auf Formvollendung Anspruch machen und insonderheit in wissenschaftlichen Texten die strengeren Gesetze des Sloka oft nicht beachtet werden. Sodann, dass der litterarische Gebrauch des Pali noch neu war, die Dichter noch allzu sehr mit der geringeren Geschmeidigkeit der Sprache zu kämpfen hatten. Drittens dass die Palitexte schlecht überliefert sind und sich viele metrische Fehler in unsern Ausgaben leicht durch Verbesserungen beseitigen lassen. Sollen wir in der That aus diesen Gründen auf unsre chronologische Fragestellung verzichten? Was zunächst den dritten Punkt anlangt, so walten allerdings zwischen der ursprünglichen und der überlieferten Gestalt der Pali verse zahlreiche orthographische Differenzen ob, denen vergleichbar, welche in den Veden den Text der Rsis von demjenigen der Diaskeuasten trennen. methodische Untersuchung kann hier im ganzen ebenso leicht und ebenso sicher die Ordnung herstellen wie im Veda. Abgesehen aber von Verdärbnissen dieser Art — wenn man sie so nennen will — muss ich durchaus bestreiten, dass Texte wie das Dhammapada

¹ Jacobi, Festgruss an Lechtlingk 45, das Ramayana 100 fgg., Gott. Gel. Anz. 1893, Nr. 3 S. 208.

² Kuhns Zeitschr. XLIV, 610 fg.

³ Das Ramayana 93.

oder der Suttampata schlecht überliefert sind, ganz das Gegenteil ist richtig. Und bliebe hier doch ein Bedenken, so würde auf dasselbe die Betrachtung Anwendung finden, die wir nunmehr den beiden ersten jener drei Aufstellungen Jacobis entgegenhalten müssen. Aus Nachlässigkeit der Dichter, aus ihrer mangelhaften Beherrschung des sprachlichen Materials, und so dann auch aus Textverderbnissen kann sich wohl principlose Verwirrtheit des metrischen Bestandes erklären. Aber die Frage verdient die aufmerksamste Betrachtung, ob es wirklich einfach eine solche Verwirrtheit ist, was wir in der Palipoesie beobachten. Es konnte sein, dass sich hier aus der scheinbaren Regellosigkeit doch ganz bestimmte positive Tendenzen hervorliehen, und dass diese Tendenzen zu der anderweitig feststehenden historischen Entwicklung der Metra Beziehungen aufweisen, welche man zu ignorieren kein Recht hat.

Wir prüfen daraufhin zuvorderst die Versmasse Tristubh und Jagati. Bekanntlich zeigt die Tristubh (und entsprechend die Jagati, mit der bekannten Differenz im Versausgang) in vedischer Zeit die beiden Hauptformen $\times - \times - \times | \cup \cup - \cup - \times$ und $\times - \times - \times | \cup \cup - \cup - \times$. In der späteren Zeit dagegen, und so auch im Ramayana herrscht die Form $\times - \cup - \cup - \cup \cup - \cup - \times$. Die Casur ist also aufgegeben¹, die alte Unbestimmtheit der Quantitäten ist, abgesehen von der ersten und natürlich der letzten Silbe des Pada, in der Weise fest geregelt, dass von den eben angegebenen vedischen Hauptformen die zweite zu Grunde gelegt, der jambische Charakter des Eingangs scharf hervorgehoben, den Silben 5—7 daktylische Gestalt gegeben ist. Ich habe bei einer früheren Gelegenheit dargestellt², wie in den Brahmanas und Upanisaden diese Umwandlung sich im Werden zeigt. Die casurlosen Padas, noch immer die Ausnahme bildend, werden hier doch beträchtlich häufiger als im Rgveda. In den Silben 5—7 (vedische Normaltypen $| \cup \cup -$ und $\times | \cup \cup$) treten neben dem Typus $| \cup \cup -$ die beiden Formen $| - \cup -$ und $| - \cup \cup$ stark hervor, in dem Typus $\times | \cup \cup$ verschiebt sich die alte Gleichberechtigung von Lange und Kurze der fünften Silbe zu Gunsten eines starken Übergewichts der Länge³. Änderungen, die zu dem später alleinherrschenden Daktylus führen oder doch eine Annäherung an ihn bewirken. Man kann die Bewegung, welche von dem alten Zustand zum modernen geführt hat, nicht mit grosserer Deutlichkeit im Flusse zu sehen hoffen, als die reichen Materialien dies hier in der That ermöglichen.

Fragen wir nun, an welchen Punkt der so klar verlaufenden Entwicklungslinie sich die Metrik der heiligen Pöhtexte stellt.

Die Casur, wesentlich häufiger vernachlässigt als in den Brahmanas oder den alten Upanisaden, wird doch immer noch bemerkenswert strenger beobachtet als im Ramayana. Es wird behauptet werden können, dass sie nur etwa in einem Sechstel der Fälle fehlt: ein Verhältnis, dessen Abweichung vom Röm Typus sich unmöglich

¹ In der Jagati eine Silbe mehr im Ausgange, und die erste Silbe des Pada in der Regel kurz.

² Oder ich nenne es, was ganz vorsichtig zu sein, für das Ramayana wenigstens annähernd aufzuklären ist. Die Zahl der Fälle, in denen weder nach der vierten noch der fünften Silbe ein Wechsel erscheint, wird etwa zu sehen einem Drittel und einem Viertel sämtlicher Padas schwanken. Ob es ganz dem Verhältnisse entspricht, welches der Zufall ergeben müsste, oder ob ein kleiner Teil der anmerkbaren Fälle hier noch anzuerkennen ist, wird sich schwer ausmachen lassen.

³ Vgl. z. B. der D. Morg. Cat. 7, 11.

⁴ Vgl. die Zahlenverhältnisse in meiner Tabelle Z. 116, 2 u. 3.

aus ungeschickter oder nachlässiger Handhabung dieses Typus erklären lässt. Die Casur bewahrt aber ihre Bedeutung nicht nur direkt durch ihr Vorhandensein, sondern — und dies ist vielleicht noch bezeichnender — auch indirekt durch den Zusammenhang, in welchem der altererbte Wechsel ihrer beiden Stellungen mit den Quantitätsverhältnissen steht. Dass die sechste Silbe des Pada bei der einen wie bei der andern Stellung der Casur auch in den Paliversen fast ausnahmslos kurz ist, versteht sich von selbst, diese Kürze entspricht ebenso den beiden alten Haupttypen wie der späteren Norm, ich hebe die grosse Regelmässigkeit, die hier obwaltet, nur hervor, um zu zeigen, dass die Bedeutung jener Momente, welche nach Jacoby (s. oben) hier mehr oder weniger Alles in Verwirrung bringen mussten, doch auch nicht überschätzt werden darf. Bedeutsamer aber ist die siebente Silbe. Nach dem Schema des Rgveda, welches auch noch in der Brahmanazeit gilt, ist sie vorherrschend lang, wenn die Casur hinter der vierten steht, fast ausnahmslos kurz, wenn hinter der fünften im einen Fall nämlich trifft sie auf die Mitte, im andern auf das Ende des der Casur folgenden Anapast. Im modernen System ist diese Silbe durchweg kurz. Hier haben nun die Palitexte die alte Möglichkeit der Länge immerhin nicht ganz selten erhalten, dass diese Längen aber nicht das Produkt von Nachlässigkeit oder Zufall sein können — welche Annahme auch schon durch das eben über die sechste Silbe Bemerkte widerlegt werden würde — zeigt sich in der ganz bestimmten Regel, die hier obwaltet: zur Länge der siebenten nämlich gehört so gut wie ausschliesslich die Stellung der Casur nach der vierten⁹ ein Verhältnis, das bei nur ungenauer Handhabung der späteren Regel unerklärlich wäre, dessen genetischer Zusammenhang mit den vedischen Typen vielmehr in die Augen springt. Wie in der siebenten, so zeigt aber auch in der fünften Silbe die Palimetrik charakteristische Abweichungen von der späteren Norm. Im Rgveda überwiegt an dieser Stelle die Kürze wesentlich. In der Brahmanazeit hat die Länge vorzuherrschen angefangen, welche dann in der modernen Metrik ganz durchgedrungen ist¹⁰. Die Palitexte zeigen ein noch viel stärkeres Überwiegen der Länge als die Brahmanas, sie stehen also wie zu erwarten ist, auch hier der modernen Form näher. Von der Allenhierrschaft ist die Länge aber doch noch weit entfernt, vielmehr sind Padas nicht selten, die mit der Kürze an fünfter Stelle ebenso vollständig die vedische Norm darstellen wie sie der späteren widersprechen.¹⁰

Wir dürfen unser Ergebnis dahin zusammenfassen, dass die Abweichungen der altbuddhistischen Tristubh und Jagati von derjenigen z. B. des Ramayana auf eine bestimmte Stelle der ersteren in einer Entwicklungslinie schliessen lassen, die von der vedischen Hymnenpoesie zunächst zur Zeit der Brahmanas und alten Upanisaden führt, weiter in derselben Richtung folgt dann eben die kanonische Palipoesie, nach dieser erst wird der Standpunkt erreicht, auf dem das Ram steht.

Wenigstens ein kurzer Blick möge schliesslich noch auf den Sloka geworfen

6 Also z. B.

In a a ra i | ar a a fujaṇṇa
aṭṭananaṃ | macchajassā gaṇhe

⁹ Siehe die Zahlen in meiner Tabelle ZDMG 2. 3. O. wo leider die beiden untersten Horizontalen (5 Silbe kurz und „5 Silbe lang“) vertauscht sind.

¹⁰ Ich meine Padas des Typus *jarī murgam | samaḥa gādāni*. Oder in demselben Verse *dr̥aṣṭi* *kaṭṭa | jhāyanti tva*. Und mit Cäsar nach der vierten *kaṭṭa nava | parādūram na se-*

werden. Hier sind besonders folgende Punkte hervorzuheben. Im zweiten Fuss — wenn wir die 16 Silben der Zeile in vier Füsse zerlegt denken — ist das bekannte Übergewicht der Form $\cup - - \infty$ in den Palitexten bei weitem noch nicht zu dem späteren Extrem gesteigert. Während zur Häufigkeit jener Hauptform die der abweichenden Formen in zwei von Bochtlingk¹¹ untersuchten Episoden des Rāmāyana sich nur etwa wie 1 : 7, resp. 1 : 12 verhält, darf dies Verhältnis für die Palimetrik auf 1 : 3 bis 1 : 4 veranschlagt werden.¹² Weiter hebe ich hervor, dass der im Veda die Regel bildende, in der späteren Zeit streng vermiedene jambische Ausgang des dritten Fusses in den Palitexten zwar selten, immerhin aber doch entfernt nicht ausgeschlossen ist.¹³ Interpretieren wir diese Verhältnisse in der Richtung, die uns durch unsre Ergebnisse über die Tristubh Jāgati gewiesen wird, so werden wir für wahrscheinlich halten, dass auch hier nicht einfach Nachlässigkeiten und Verderbnisse der Paliverse, sondern Altertümlichkeiten vorliegen, welche wir bei der Frage nach der Chronologie der grossen literarischen Massen Indiens gewiss nicht als allein entscheidend, wohl aber als zusammen mit anderweitigen Momenten, von welchen bei anderer Gelegenheit die Rede sein möge, wesentlich mit ins Gewicht fallend zu beachten haben werden.

¹¹ Sanskrit Chrestomathie 448.

¹² Vgl. die Zahlen Simons ZDMG 44, 84fg.

¹³ Siehe Simon ebendas. 93. Ich muss bemerken, dass ich die dort S. 93, fg. gegebenen Ausführungen über das Verhältnis des Paliloka zum epischen Śloka nicht für zutreffend halten kann.

HERMANN OLDENBERG





Rhythmische Erscheinungen in der vedischen Sprache



IE soll man sich die Bildung des Wortes *divā ksas*³ zurecht legen³ Einen Stamm *di-a* kennt die ältere Sprache Indiens nicht, indem natürlich *dise divi* 'Tag für Tag' (wie *jma*) = χαμαί als Dativ aufzufassen ist. Der Indo-germanist wird vielleicht in *di a* die ursprüngliche Instrumentalendung *a* vermuten; allein man vermisst analoge Sprachreste.

Vom Standpunkt der Indiristik aus gelangt man eher zur Annahme einer Kürzung von *di ā*. Wer sich in der ältesten Sprache Indiens umschaut trifft nämlich eine Reihe ähnlicher Erscheinungen. Längen werden zuweilen gekürzt vor Doppelkonsonanz ebenso zwischen Längen vor einfacher Konsonanz.

Kürzungen vor Doppelkonsonanz

RV *drau madas*² YV² [VS¹ TBr III 6 2, = MS IV 13, = Kath 15,11] **da Kauś*^{3*} *ukh i cchid*⁴

*śodisi prā*² [in *lakṣia prā*² kann die Kurze alt sein]

*prthivi śha*²

*sadhanti tād*²

*ṛta nibhja*¹ trotz des Accentus

*ni sāhya*² neben *ni śī* [11² (**śja*¹¹)] das gebildet ist wie *ur pājia* &c.

AV *losaṇi srī*² [neben *hridya srī*² zum Dual *dosanī* AV¹]

— *prthivi pra*²

YV *īta praja*² TS und MS (*idī* Kath)

*śeṇām grām vajau*² TS IV 4 3, f (**ni* VS MS Kath)

*ajā kṣtra*² TS II 2 4, f MS TS [und TAr V 3, 9] Kath (*ajā* SBr XIV)

ajā tād TS VI 1 6, (*ajā* Kath)

*sarkara tād*² TS¹ TBr I 1 3,

pīthi tād TS TBr

asati ari tād TS VI 4 2,

roṇi tād TBr² (**ut* SBr)

santu tād TBr I 1 3, 12 (**ni* MS I 6, IV 1, = KapS 46, 8)

* Gegenbe s; el *r u mṛā* TBr² — sekundär *urua mṛadas*² ĀpBr (wo z. B. auch *as ta jā* in statt des altern *as ta j* v) auch die MSS des *Kauś* bieten an allen drei Stellen unrichtige Varianten. Dass vom *Kāṭhaka* an *urua-st ka* vorkommt kann auch nicht überraschen.

senānibhjah VS XVI 26 und TS. (**nibh* MS und Kath) — trotz des Accentes! — *vasa-ta*¹ MS Kath (in TS wurde wohl die Kurze stehen, wenn der Satz in dieser Recension erhalten wäre)

Kurzungen zwischen Langen vor einfacher Konsonanz

- RV *ūrna vābhi* [Kath¹ (= KapS, *urnā* MS I 6, 9¹ *ūrna nābhi* TBr), SBr¹] in *anavālha*¹
*amistā catana*¹ AV
*amīa-hi*¹ (Nom)²
*dhara pūta*²
*dhara taka*¹
²*sāci go*¹ *sāci-pigana*¹ Voc
 AV *prthivī sadbhjah*¹ (ĀpSr I 9, 6) } Accent-Unterschied
 — *prthivī samstā*¹
 YV *istaka-cid tai* TS I 5, 8,¹
*senajic ca*¹ VS TS MS Kath
ūrna vābhi TBr¹ u s w
*rašana sammit*¹ TS und ApSr (**na*-Kath) } trotz des Accentes!
*prthivī bhāga*¹ TS und Kath (**ri* MS)
*prthivī dā*¹ Kath, in der von ApSr XVII 5 citierten Recension auch *lunnāri dā*
 und *prapharī dā* (wofür im Kath selbst **ri ri*) Lauter Oxytona.
*aja lom*¹ n Ziegenhaar TS V 1, 6, = TĀr V 2, 13 = Kath. 19 3 (im SBr auf *aj* bezogen Bockshaar)
*grī a badhi*¹ und *-daghna*¹ TS
¹ — *prthivī idm*¹ Acc TS und Kath (**s* VS) und *Sarasvatī kṛta*¹ VS (neben *as-ma kṛta*¹)

Wie man sieht findet sich die Kurzung nur in den ältesten Texten. In AV Kath SBr u s w erlischt das Verständnis für dieselbe, so dass fast nur noch einige ererbte Composita (*amī. acātana ūrna. abhi* u s w) die Kurze gesetzmässig zeigen. Wenn noch in SBr XIV *prthivī lok*¹ (V I 21) und in Suparn 23, 6 *grī a cchudā*¹ erscheinen, so dürften diese Composita den frühern mit *prthivī* und *grī a* nachgebildet sein, auch sind *islī rīla* Kaus¹ (**li* ChUp¹) und andererseits *istaka cita* Yjñ.¹ SringP¹ (**ka cita* SBr) nicht von Belang, wenn sich nicht ältere Belege finden lassen. Schon im YV nämlich zeigen sich wie oben ersichtlich, bei 11 Stämmen Fälle einer rhythmisch unbegründeten Kurzung, und diese Erscheinung gewinnt späterhin, besonders unter dem Zwinge des Metrums, beträchtlich an Boden. Doppelkonsonanz und Accent sowie Quintantenfolge sind dabei nicht mehr von wesentlicher Bedeutung, so finden sich z. B. im SBr *anāstīmi*¹ neben *anāstīra*¹ im AitBr ChUp u s w *Ma' tisa*, im KātySr *istīta* im Kaus. *pīta* (zu *pīti*) im MBh *prithi grāma*. Noch anders zu beurteilen sind einige Metaplasmen des YV

as-ri TS IV 1 6, und V 1 7, (**ris* Kath KapS VS, **ris*¹ und **tray* TS SBr, Daal **ri* MS)

¹ Dies erst im Drgl. der Yok. Ausg.

af tñay 15¹ TS V 1, 7, 2 (**tñs* alle übrigen Recensionen) MS III 12, 21, 5¹ [**tñay* 15
und **tñs* TS Kāth, **tñas* VS] TS VII 5, 8, 3 TBr I 1, 3 4
garbhñay 15¹ TS II 1, 2, 6 (**ñs* MS Kāth)
re itñ 15¹ TS V 2, 11, 4 MS Kāth [**ñas* VS]

Es sind dies I rauenenbezeichnungen die den regulären Pluralen *janayas jura*
tñ 15 nachgebildet sind (so wie bekanntlich bereits im RV *janjur¹ patir sakhyir*
ihre Endung von den Verwandtschaftsnamen übernommen haben) Weil die Anlehnung
an jene *i*-Stämme sich auf den Nom Pl beschränkt, so scheint sie bloss durch das
nicht mehr durchgängig vollvokalische *i* in *re-dñ* 15 u s w ermöglicht zu sein welches,
wenn silbenwertig *a* als eine Art Schwebevokal einzutreten gestattete

Die lautgesetzliche Kürzung vor den doppelkonsonantisch anlautenden Endungen
in *rtaribhy ih* und *searibhya* wird in Verbindung mit der vor vokalisches beginnenden
Endungen notwendigen Kürzung die übrigen bei Whitney¹ § 354² genannten Meta
plasmaen begünstigt haben

Da die rhythmische Kürzung ausser in den aufgeführten Fällen auch bei *pur idh* 1
(vor Doppelkonsonanz *puridha*) in betonter Silbe eintritt und der Accent von *dñ* 1
kaum zurückgeworfen sein kann, so wird man die Einreihung dieses Wortes in
den obigen Zusammenhang wohl nicht bestritten

Sind die besprochenen Kürzen durch die umliegende Lautgestaltung hervorgerufen,
dann müssen bei umgekehrter Stellung auch Längungen erwartet werden In der
That erscheinen solche mehrfach zwischen einfachen Konsonanten und kurzen
Vokalen

Zunächst sei an die im RV vorkommenden Inlaut Längungen der Lokative
sahākrtsu¹ snāhītsu¹, der Privativ Composita *anākrtya¹ anānuda¹ anānūtisa¹*
anānubhūti¹ (wozu in TS noch *anānuy¹*) und ähnlicher Formen erinnert Ferner wird
die Kompositionsfuge lang in *tñ magha* (einmal *tñ magha¹*) u s w in *carṣant dhrt*
und *sah* gegenüber **ut pri* in *a kṣit dñ¹ asiti art* (von *asati*) u s w, neben
Puru rā as puru rāsu puru rñ¹ wo die Länge durch den Halbvokal mitbegünstigt
ist, steht auch *purutñma¹* mit häufigerem *puratñma¹* Auch wird es der Rhythmik zu
zuschreiben sein dass in den Vokativen *māh nadi¹* und *mñhe mate¹* das Vorderglied
ebenfalls Vokativform angenommen hat, sowie dass die *an* Stämme in der Komparation
ihre *u* behalten (*vītrahantñma¹ vīrsantñma¹* u s w — dagegen mit vorhergehender
Länge *goṣatñma¹*) und dass die Anomala *surabhñtara¹ surabhñstama¹* in RV und
madhñntama¹ in VS entstanden sind Im AV folgt *rasatñma¹* die beste Kuh dem
allgemeinen Bildungstypus (AV *arasatirā tñsatirā priyatñma bhñmatñma vñdñtñma*
sñatñma sresthatñma), obwohl zu *asñ* keine Masculin Basis mit kurzem *ā* existiert
es hatte sich dieser Femininstamm wohl ebenso gut in der Komparation erhalten
können, da ja doch in TS *tejas mñtñma* (**mñt¹* Kāth) gebildet wird und der RV in
den Nominativen *vñdhantñmas¹ sahantñmas¹* und im Vok *devñtñma¹* sogar Kasus
formen des Positivs in den Superlativ hinübergenommen hat

Schliesslich giebt es noch Erscheinungen, die man weder unter den Kürzungen
noch unter den Längungen einordnen kann, indem sozusagen eine neutrale Quantität

zu Grunde liegt, welche lang wird wenn die Bedingungen für eine Langung und kurz, wenn sie für eine Kurzung gegeben sind. Beispiele hierfür sind zahlreich, erfordern aber eine eingehende Einzelbetrachtung, die hier zu weit führen würde. Es musste z. B. gezeigt werden, wie das im reduplizierten Aorist geltende 'Dehnungsgesetz' (Whitney² §§ 859—861) mit andern Reduplicationsbildungen ähnlicher Art zusammen hängt. Aor *apīyāt* und Perf *pīdyā pīpī* gegenüber *pīpī*. Etwas besonders geartet ist das rhythmisch bedingte Auftreten oder Unterbleiben der Steigerung im zweiten Kompositionsglied *AgniVaruṇ* 1 und *AgniMārit* gegenüber *MaitriVaruṇa* und *AndhāVaruṇa* (Kath u s w., cf ZDMG 49 167).

In den hier skizzierten Spracherscheinungen machen sich zwei Tendenzen bemerkbar.

Die eine strebt darnach eine gleichmassige Folge von Langen oder Kurzen zu vermeiden und womöglich eine Quantitätsabwechslung herzustellen.

Die andere will Überlangen (d. h. Langen vor Doppelkonsonanz) — wegen ihrer rhythmischen Schwerfälligkeit — auf prosodisch normale Langen reduzieren.

Beispiele der ersten Tendenz aus andern Sprachen (ὠρετος — ορετος u s w.) sind von Wackernagel behandelt worden. Auf dem Gebiete der Accentuation steht parallel eine am Genfer Orientalisten Kongress von mir dargelegte Accentregel des Yajur Veda. Die zweite Tendenz hat sich bei Herausbildung der alten indischen Dialekte zur vollen Wirksamkeit entfaltet, indem da alle Überlangen entweder durch Kurzung des Vokals oder durch Vereinfachung der Doppelkonsonanz nivelliert werden. aus skt *jātrā* wird urpkt **jatrā* (woraus *jatta*) oder **jātī* (woraus *jāṣā*). Schon aus der alten Sprache gehört übrigens auch noch dahin z. B. die Entsprechung und längere Erhaltung (resp. Umwandlung in *ya*) von *ia* hinter prosodisch langen Silben gegenüber *ya* hinter kurzen sowie die Vocalisierung von Halbvocalen im erstern Fall (*Idra* [oder nach Andern *Idara*] statt *Indra* etc.). Demgemäss erscheinen z. B. auch die Dubletten *sumad* und *smad* im RV genau wie wir es erwarten: *sumad* nach prosodisch langen Silben (nach Kurze bloss in einer Vāḷakhilya Stelle), *smad* nach prosodisch kurzen Silben, hinter *s* nach Kurze kommen beide Formen vor, weil vor *smad* der Visarga fortfällt im absoluten Anlaut (Pada Anfang) überwiegt *smad* (*smad*¹³ *sun ad*¹, VII 3,8 ist unsicher, weil man *sum* oder *suribhir* corrigiren kann).

ERNST LEUMANN





Die erste Person Singularis mediū des umschriebenen Futurs im Sanskrit



IE in der Überschrift genannte Form ist eine der allerseltensten Bisher hat man nur einen Beleg in der alteren Sprache gefunden und da unser Jubilar der Finder ist, möchte ich an seinem Ehrentage die Aufmerksamkeit auch auf diese Seltenheit richten

Zu aktivem *kartāsmi* sollte man mediales **kartāse* erwarten Whitney (Gramm² § 947) führt auch ein dieser Erwartung entsprechendes *prayoktāse* I will apply Taitt. S II, 6, 2 3 an, es ist aber nicht erste, sondern zweite Person, von Madhava mit *prayokṣyasi* umschrieben (s Bohtlingk, Skr Wtb kz Fassung unter *as* zu Anfang, Delbruck, Syntakt Forsch III, 7, Liebich Panini S 53) Für die erste Person haben wir nur je einen Beleg aus der alteren und der späteren Sprache, beide enden nach Pāṇinis Vorschrift (VII, 4, 52) auf *-he* *īstāhe* Taitt. Ar I, 4, 11 (A Weber, K-Schl Beitr III, 403 Anm.), *darsayātāhe* Naisadhya V, 71 (Whitney, Amer. Journ of Phil V, 285) Panini sagt, in diesem Futurum und der Wz *as*, welche er nicht als Bestandteil desselben erkannt hat (s u), werde *s* vor folgendem *e* durch *h* ersetzt, und der Kommentar giebt für letztere als Beispiel *īstāhe* Solche Formen sind aber noch nicht belegt, *-he* als 1 sg med kommt nur in Futura vor Das *e* ist natürlich unschuldig an dem angeblichen Lautwandel denn die zweite pers sg med, belegt durch das oben genannte *prayoktāse* und *sayithāse* Sat Br XI, 1, 11, hat *s* in gleicher Lage bewahrt Panini VII, 4, 50 erklärt diesen Widerspruch aus dem einstigen *ss* der 2 sg Für uns ist das keine Erklärung mehr, da wir aus der Übereinstimmung von abaktr *al:* und apers *ahj* mit skr. *asi* wissen, dass hier *ss* mindestens schon in der arischen Zeit vereinfacht ist, das, also wenn in der 1 sg *se* auf lautlichem Wege zu *-he* geworden wäre, dieser Lautwandel auch in der 2 pers erscheinen musste Benfey (Vollst. Gr § 819 Kurze Gr S 120 No 34 4) giebt einfach Pāṇinis Vorschrift wieder (an erster Stelle inkorrekt) Bopp (Vgl Gr II² § 646 Anm, Knt Gr d Skr-Spr³ S 256) betont, dass *s* sonst nirgend zu skr *h* geworden ist, meint aber *-he* trotzdem aus *-se* herleiten zu dürfen, da im Pali und Prakrit dieser Lautübergang, freilich unter ganz anderen Bedingungen, vorkommt Etwas gewunden drückt sich Whitney (Gr² § 947) aus in T A is found *yastāhe* as 1 sing, showing a phonetic correspondence of a problematic character, not elsewhere met with in the language Endlich Brugmann (Grdr II, 361 1264) geht der Erklärung aus dem Wege, indem er das Vorhandensein der Form überhaupt nicht erwähnt — Dass *-he* nicht aus *se* entstanden ist, bedarf



Yama und Yami

Der bekannte Dialog zwischen Yami und Yama in RV 10 10 (= AV 18 1, 1 fg.) enthält mehrere noch unge löste Probleme der Interpretation. Sivanis Erklärung des Sukta gehört zu dem besten was der benannte Scholast geleistet hat. Zu ihrem eignen Schicksal haben sich die europäischen Übersetzer (Grassmann Ludwig und Versteiger in den 70 Liedern) viel zu sehr von S emanziert. Ich behaupte keineswegs dass diesem die Erklärung des Liedes in allem gleich gut gelungen sei in manchem Pida befriedigt er auch mich nicht. Aber statt immer nur zu betonen dass man mit S nicht durch Dick und Dunn gehen dürfe sollte man zeitgenösser den Satz umkehren und in der Praxis nur aus zwingenden Gründen von dieser ersten Autontät abweichen.

Gleich in der zweiten Hälfte der ersten Strophe zeigt sich Symm den europäischen Erklärern überlegen. Die ganze Strophe lautet *et siki ya i sal ja i priti* durch *pru eid ar i m jagat n i p i r n i p i t i m i t i t i t i e d i d a d h a k s i m p r i t i i d i y i t i*. In *ka i* sieht er die gelaufene indische Anschauung von dem *ksatri* dem als fruchtbarem Erdboden gedachten Mutterleib indem er erklärt *alm ksam, all p i t h a n p r i t i t i t i y e m i n o t u r i t y a r a l*. Dieselbe Idee liegt auch Sivas unzweifelhaft richtiger Annahme auch in RV 1 119 7 vor. Über *prati* sind die indischen Kommentatoren anderer Meinung als das PWB. Nach ihnen wird *prati* ebenso wohl adjektivisch wie adverbial gebraucht und ist keineswegs auf den Zeitbegriff beschränkt. L. drückt genau das spätere *praksiti* aus womit es die Kommentatoren in der Regel umschreiben. S bezieht es hier auf *prati* und sagt *prati* *praksiti* *su gu of tu ity a t i t i*. Meist umschreibt er *prati* mit *praksata* in RV 1 94 4 (adv.) 1 141 13 (= *aj ir lan*) 2 32 1 3 34 1 (hier ganz deutlich subst. Adj. macht dem Vielgepriesenen das Allerbeste) 5 55 3 (adv.) 6 47 7 (= *at saye*) 10 45 9 10 79 3. *eti*ener durch *itastum* 10 66 1 durch *prati* *itastu* 4 1 6 durch *prati* *itastu* 10 4 1 (wie ein Schütze, welcher den Pfeil am weitesten schiesst den besten Schuss thut). *prati* bedeutet also vorzugsweise besser best ausserordentlich gross oder lang — *dul i m i t* endlich fast S ganz in der gewöhnlichen Bedeutung der Wz *di* *ka i*. Soweit hatte S die Strophe aufs schönste in Ordnung gebracht.

Dagegen ist seine Annahme eines *Li* *ja i y a* in b. nämlich *jagat i = g i t a i* ebenso misslich wie der Versuch den RV mit Zuhilfenahme des SV zu korrigieren gewaltam ist, um o mehr als im SV die Strophe ganz aus dem Zusammenhang

gerissen und in anderem Sinn umgedeutet worden ist. Ludwig mochte daher b mit dem folgenden verbinden. Es bleibt noch ein anderer Ausweg übrig, bei dem der überlieferte Text ebenfalls nicht ungetröstet wird. *jagan ān* ist prädikativ gebraucht, wie später so oft *gīta n* und die beiden Sätze mit *cit* stehen selbständig neben einander. Dann wäre zu übersetzen: Den Freund mochte ich fern zu vertrautem Umgang¹ herankneigen: er ist weit weg² über den Ocean fortgegangen. Einen Sohn (von dir als) dem Vater möge der Schöpfer (Prajapati) in den Mutterleib legen: einen vortrefflichen (an uns) denkend³.

Subjekt in b ist nicht Yama sondern ein ungenannter Gott, dessen Abwesenheit der Yami der Mut zur Verlockung ihres Bruders giebt. Wer dieser Ungenannte ist, muss Str. 2 lehren: *ni te sikhā sikhyaṃ asy etat sikhyaṃ jid itur pī Uda it | mat is pūhiso asurasya na di dhar tra ur yā pīra khyān*. Nicht will dem Freund solchen vertrauten Umgang, wodurch die Ähnliche (Zwillingsschwester) eine Unähnliche (Fremde) werde. Die männlichen Söhne des grossen Asura die Ordner des Himmels spähien weit umher.

Say hat den Zusammenhang mit Str. 1 insofern richtig erfasst, als er in 2 c—d die Antwort auf 1 b sucht. Der Ungenannte, von welchem nach Yamis Meinung momentan nichts zu befürchten ist, vor dessen Spähern aber Yama warnt, ist der grosse Asura. S. sieht in dem grossen Asura den Prajapati im Widerspruch mit Str. 1 und den Parallelstellen. Die Söhne des grossen Asura müssen dieselben sein wie die *drūts putraso asurasya an n*, so heissen in 3. 53. 7, 10. 67. 2 nach dem Zeugnis des RV selbst die Angras³. Der Asura aber ist nach S. zu 3. 53. 7 der Rudra nicht etwa der *dj itur asurah* (1. 131. 1). Es ist auch nicht zu übersetzen: die Söhne des Himmels des Asura Männer (Grassmann), denn der Gen *di th* hängt nach den Parallelstellen von *asura* ab, wie schon Bergaigne (III p. 34) richtig erkannt hat. Ausdrücklich wird Rudra in 2. 1. 6 als der *asura mah di dh* bezeichnet und gemeint ist er in 5. 41. 3 mit den Worten *dro asuraya*. Say giebt zu der letzten Stelle zwei Erklärungen. Entweder ist *di asurah* der leuchtende Rudra oder der zur Himmelswelt gehörende Surya oder Vayu. Kombiniert man diese beiden Erklärungen, so er giebt sich das Richtige. Auch in 3. 53. 7 führt Say die richtige Konstruktion heraus, wenn er sagt: *di o surasya de ebhya pī bahvato Rudrasya* „des Rudra, der stärker selbst als die Gotter ist“. Er fasst *dro* hier kollektivisch als die Gesamtheit der Devas. Der grosse Asura oder der Asura des Himmels ist also Rudra, schon im Rigveda der unheimlichste und geheimnisvollste Gott. Die Söhne des grossen Asura oder des Asura des Himmels sind entweder die Marut (1. 12. 1. 8. 10. 17) oder die Angras (3. 53. 7. 10. 67. 2 und 10. 10. 2 c. d. wie S. sehr richtig herausfühlt). Yamas Replik auf 1 b ist so muss der ungenannte Gott dort Rudra selbst sein. Damit kommt ein neues Moment in die Erklärung des Liedes. Im

¹ Über den Dat v. *sikhya* vgl. Pischel in Ved. Stud. I. 64.
² Worüber? über gar v. des den Ocean vgl. *fu ān an yu traḥ* 5. 74. 8. *traḥ fur d* n. j. n. 3. 58. 3.
³ Say trennt allerdings n. 3. 53. 7 die *Agas* von den Söhnen des Asura und sieht nicht daran die Marut.

Hintergrund desselben erscheint der alte schon dem RV wohlbekannte Mythos, in welchem Prajapati und Rudra die Hauptrolle spielen. Prajapati mißbrauchte seine eigene Tochter und Rudra strafe ihn dafür, indem er nach ihm schoss. In Str 3 und 4 unseres Liedes sieht auch S eine Anspielung auf diesen Mythos. Ausführlich erzählt wird derselbe in Matr S 4, 2, 12 (35, 11 ff.) „Prajapati war in seine Tochter, die Usas, verliebt. Sie verwandelte sich in eine Gazelle, er verwandelte sich in einen Antilopenbock und besprang sie. Ihm (Rudra) schien das eine Sünde und er wandte sich mit aufgelegtem Pfeil gegen ihn. Vor ihm (Rudra) fürchtete er (Prajapati) sich und sprach: ich mache dich zum Herrn der Tiere, darum sollst du nicht nach mir schiessen.“ Daher heisst er Herr der Tiere. Er legte auf ihn an und traf ihn. Jener weinte, daher heisst er Rudra.“ Ähnlich Ait Br 3 33, Sat Br 1, 7, 4, 1. Matr S nennt den wahren Namen des strafenden Gottes erst am Ende der Erzählung, Ait Br gar nicht. Daß kein anderer als Rudra gemeint sein konnte, wurde dem Zuhörer aus der Erwähnung des *pasādam ādhipatyam* klar. Ait Br nennt ihn einfach *isa devah* und Say bemerkt ganz treffend dazu: *isa ite hastena pradaryā Rudro 'bhidhyate*. Es scheint dies ein alter Brauch gewesen zu sein, gerade in dieser heikeln Geschichte aus einer gewissen Scheu den eigentlichen Namen des rachenden Gottes nicht in den Mund zu nehmen. Auch in RV 10, 61, dem *Raudran brahma* (Mysterium des Rudra), wird in V 7 der Gott umschrieben durch *vāstos pātum*, was nach Taitt S 3, 4 10, 3 ein Beiwort des Rudra ist.

Rudra ist also der Bestrafer der Blutschande und der einzige Gott, vor welchem Yamī in ihrer Leidenschaft noch Scheu empfindet. Die durch das Lied angedeutete Situation ist also die: Rudra hat aus ungenanntem Grund zur Zeit eine weite Reise über das Meer gemacht und Yamī benutzt diese Gelegenheit, um eine Attacke auf ihren Bruder zu machen. Auch sie wagt nicht den Namen des gefürchteten Gottes auszusprechen. Jetzt, wo er (der *isa devah* des Ait Br) fort ist, könne Prajapati als der Befruchter seines Amtes walten, wenn Bruder und Schwester sich vermählen. Dies ist der tiefere Sinn der ersten Strophe. Yamī pariert aber gewandt mit dem Hinweis auf die Söhne des Rudra, deren Späheraugen nichts entgehe.

Ich muss mir leider aus Raumangel versagen den ganzen feingegliederten Dialog an der Hand Sayanas durchzugehen. Nur auf einen Punkt will ich noch kurz hinweisen. Sämtliche Übersetzer legen die ungeraden Strophen der Yamī, die geraden dem Yama in den Mund, während die Anukramini, welcher natürlich Say folgt, den sechsten noch der Yamī, den neunten dem Yama beilegt. Bezüglich des sechsten Verses mochte ich unbedingt der indischen Überlieferung Recht geben, zweifelhaft scheint mir der Fall in Str 9. Man beachte, daß Yamī in seiner Replik gern einzelne Worte der Yamī wiederholt, so in 11—12 13—14 *ajamī* in V 9 und 10 wurde gegen Anukr sprechen, *ahanah* in 6 und 8 zu ihren Gunsten. Legen wir V 6 der Yamī in den Mund, so müssen wir Sayanas Interpretation annehmen, die wieder durchaus originell ist: *ahanas* leiten Yaski und Sayana stets von *a lau* ab. S erklärt es in Str 6 zunächst durch *ahantih* und dies wiederum durch *marjādāya kṛtsih*, in Str 8 aber als *apthantrī* und dies durch *asīyāhasanuna dukkhatrī*, ähnlich Devaraja zu Naigh 4, 2

¹ Ls ist nach Delbruck (Festgruss an O. Böhljngk S 24) *m stia i d l m āstka* zu lesen, Injunct. Aor von *asī*.

(ed Bibl Ind p 407) und schon Yas 1 in Nir 5, 1, 2 Letzterer sagt *ahavistva bhāsamanety asabhyabhasanad ahanā 1 a bhāzati* In Str 6 bedeutet demnach *ah mah* „zusetzend, heimsuchend“, in Str 8 aber „mit Worten zusetzend, zudringlich“ im erotischen Sinn, vgl. *ahanah* = *āhanta*, *sekta* (Say) 5, 42, 13, *ā anasyam* = *stripurusayoh parasparasamyogah*, *mathunam* (Say) Ant Br 6, 36 und *aitasina daylena tatāt* Sat Br 11, 5, 1, 1 — In Verbindung mit dem Soma deutet Yaska *ahanas* durch *vañcanaat* (Durga *sammohajit*) Nir 4, 2 7, Durga II, p 423, Z 6 Say giebt aber an zwei andern Stellen, RV 2, 13, 1 und 10, 125, 2 der passiven Bedeutung den Vorzug *ahantavyo 'bhisota jah* (vgl. *ghnanti vā etat somam jad abhisuvanti* Matr S 4, 5, 6 [72, 16], 4, 7, 7 [101, 19], Sat Br 3, 9, 4, 2 u o) Alle diese Stellen erheischen eine besondere Untersuchung — In *vā* aber sucht Say „die Holle“ In dieser Bedeutung, bez als Name einer bestimmten Holle, ist das Wort im PWB nur durch eine Stelle belegt aus einem *praksipta sarga* in Ram 7, 59, 2, 50 Bekannt ist *atit* in diesem Sinn Der so mit Hilfe Sayanas gewonnene Sinn der sechsten Strophe ist überraschend: „Wer erfährt etwas von diesem ersten Tag (unserer Vermählung), wer sieht es (perf praes), wer kann es hier weiter erzählen“ Gross ist eine Station des Mitra und Varuna (ein Tag, Say) Und was willst du sagen, der du die Menschen mit der Holle heimsuchst? Yami spielt hier einen Haupttrumpf aus Sie erinnert ihren Bruder daran, dass er selbst als Richter in der Unterwelt die sohnlosen Menschen nach der gelaufigen indischen Anschauung mit der Holle bestrafen müsse

KARL GELDER





Einiges über die Beziehung der Wortbedeutung zur Wortform



Bei die Abweichungen des Pali vom Sanskrit ausschliesslich mit Hilfe des lautgesetzlichen Apparates oder formalistischer Gesichtspunkte zu erklären versucht, wird nur ein sehr unvollkommenes und einseitiges Bild von dem Wesen und der Genesis dieser Sprachform gewinnen. Vielmehr sind den Kräften, die das Pali gestaltet haben, einige hinzuzurechnen, die bisher vielleicht zu wenig beachtet worden sind, die aber eine wichtige Rolle gespielt haben, obwohl sie mit den Laut- und Formgesetzen nichts zu thun haben und in erster Linie nicht sowohl das Interesse des Linguisten als das des Philologen und des Psychologen herausfordern. Die beiden gestaltenden Kräfte im Pali, die ich hier besonders im Auge habe, sind das Prinzip der Bequemlichkeit oder Denkfähigkeit, dessen ausserordentlich tief einschneidende, grammatikunwäzende Wirkung ich in meiner Pali Grammatik darlegen werde,¹ und dasjenige, das ich im Folgenden mit einigen Beispielen aus dem literarischen Pali und den Asoka Inschriften beleuchten will, das Einwirken der Bedeutung auf die grammatische Form, das seinen Ausdruck in der Formendifferenzierung findet. Ich bemerke gleich von vornherein generell, dass ich dabei den Sachverhalt nicht so auffasse, dass die Bedeutungsdifferenz jedesmal die Formendifferenz erst hervorgerufen habe, sondern dass sie zufällig vorhandene Doppelformen oft ihren Zwecken dienstbar machte und diesen dadurch Druer verlieh.

Der lautgesetzliche Vertreter von Skr *prsth* das in sich die Bedeutungen „Rücken, Oberfläche, Oberstes“ vereinigt ist im Pali *pittham*. Daneben erscheint aber noch eine neue Form, das Femininum *pitthi*. Beide Formen bedeuten nicht dasselbe, sondern die Neuschöpfung ist veranlasst durch den Wunsch (oder wenigstens für ihn ausgenutzt) einen gewissen Bedeutungsunterschied auch in der Form zum Ausdruck zu bringen. Und der Weg, auf dem diese Entwicklung vor sich gegangen ist, lässt sich mit Hilfe unserer Gesichtspunkte recht deutlich überschauen. Hier muss ich das andere oben erwähnte im Pali wirkende Prinzip, das der Bequemlichkeit, kurz streifen. Eine der mannigfachen Ausserungen desselben war das Streben, die verschiedenartigen

¹ Es ist inzwischen schon geschehen in einem im Druck befindlichen Artikel in K. Z.

² So setzt Chuliers diese Form an, wofür aber nichts Entscheidendes spricht. Es liegt eigentlich näher *pitthi* anzunehmen. Eine Mittelform zwischen *pitthi* und *pitthi* fem. wird von Trenckner in den P. M. S. 53 gegeben *pitthi me ag'āyā*.

Jat III, 495 sagt ein Papagei auf die Frage, warum er seine Wohnung auf dem vertrockneten Baume nicht aufgibt, „Ich habe früher seine Früchte gegessen, *aphalam pē tidiāna sū zā mettī jattāpure*“ G 18 Jat IV 296 *sūrena bala antena jō n ttim kurute djo* = Wenn ein Vogel mit einem mutigen, starken Freundschaft schließt G 20 Jat IV, 478 *jass' assa sakktī maranena raja jaraya mettī* = wer mit dem Tode Bruderschaft macht und Freundschaft schließt mit dem Alter G 53 Jat V, 208 *sa ca mettī asāgantī asim asena jnati* = die Freundschaft geht in die Brüche, wenn der Verkehr aufhört G 30 Jat V, 343 *mettī ca dhatajatthehi* = Freundschaft mit den Flamingos G 100 Jat V, 501 *na tena mattim jaravetha pūvo* = mit dem darf der Weise die Freundschaft nicht abbrechen In der Prosa Jat I 189 VI 257 IV, 290 *kana saddillum nettum karomī* = mit wem soll ich Freundschaft schließen?

Kuhn sagt S 65 seiner Beiträge zur Pali Grammatik bezüglich der Behandlung einer aus Zischlaut + Muta bestehenden Consonantengruppe auf der Grenze von Kompositionsgliedern, „Ist der ursprünglich auslautende Konsonant des ersten Bestandteils ein Zischlaut, so ist die Aspiration der Gruppe nicht absolut notwendig es wechselt Aspiration und Nichtaspiration — freilich nicht in den gleichen Wörtern — ohne dass sich eine bestimmte Regel ausfindig machen liesse“ Ich denke, es lässt sich doch eine leidlich feste Regel aufstellen Im Innern eines einheitlichen Wortes ist bekanntlich die Grundregel für solche Konsonantengruppen an ihre Stelle tritt die verdoppelte Muta mit folgender Aspiration Für die Nietstelle der Komposita gilt dagegen als Grundregel die Gruppe wird vertreten durch die verdoppelte aber nicht aspirierte Muta In der Komposition mit *du* z B ist dieses Prinzip ganz rein durchgeführt Als Beispiel für alle dhene *dukkaro* Diese Verschiedenartigkeit der Behandlung lässt sich befriedigend erklären Ich fasse den Prozess, den solche Gruppen durchmachen, folgendermassen auf sie werden zunächst durch Metathesis umgestellt, *st* z B wird erst zu *ts* Der Sibilant wird dann zu *h*, wie auch sonst häufiger im Pali (wie ja bekanntlich auch in anderen arischen Dialekten) und die Muta wird verdoppelt Die heikle Frage nach dem Grunde dieser Verdopplung will ich, da sie hier für uns irrelevant ist, unberührt lassen obwohl ich darüber meine besondere Ansicht habe — Die Voraussetzung für diesen Prozess und speziell für die Metathesis, ist aber natürlich die Einheitlichkeit des Wortes in dessen Grenzen sie vor sich geht Es ist selbstverständlich ein schwierigerer und daher seltenerer Vorgang, dass die Elemente zweier Worte über die Kluft der Wortgrenze hinweg springen um gegenseitig vertauscht zu werden Auch in der Komposition ist im Pali die Kluft zwischen den Kompositionsgliedern nie ganz vergessen worden Wie lose die Komposition da war geht z B daraus hervor, dass auch hier der Hiatus ebenso ruhig geduldet wurde wie im Satzandian Und weil also die Brücke über den ungeschlossenen Spalt zwischen den Kompositionsgliedern fehlte deshalb fand der Grundregel nach Metathesis von Sibilant + Muta nicht statt und daher auch keine Aspiration Gewisse Verbindungen bilden aber davon eine Ausnahme Regel und Ausnahme lässt sich aber auch hier

1 Diese Zwischenstufe können wir noch an den Gurnar Edikten belegen statt *o* erscheint da *atta* 1s legt nicht der geringste Grund vor, solche und ähnliche Metathesen in den Aśoka Dialekten und im Pali als rein graphisch anzusehen, vielmehr spricht manches für ihre wirklich sprachliche Geltung

formulieren. Der Satz, der sich aus der Betrachtung der Einzelfälle ergibt, lautet: Die Ausnahmen, d. h. die Fälle mit Aspiration entfallen meist auf die Praepos *nis*, aber nicht auf diese ganz allgemein, sondern nur sofern sie mit einem Verb oder einer Ableitung aus einem solchen, nicht aber, sofern sie mit einem Nomen zu einem adjektivischen Kompositum verbunden ist. Das heisst mit anderen Worten: die Aspiration findet sich meist dann, wenn *nis* „hinaus“, und sie fehlt meist, wenn es „frei von“, „ohne“ bedeutet. So gehört denn auch dieser Komplex von Erscheinungen unter unser Thema, mögen wir uns nun als Grund dafür, dass Komposita mit *nis* „hinaus“ meist als einheitliche fugenlose Worte empfunden wurden, denken, welchen wir wollen. Es heisst *necchamati* hinausgehen, aber *niccāla* bewegungslos oder *necittī*, *nikkhamati*, aber *nikkaddamā* (und darum kommt *nikkhamma* von *nis* + *krami*, nicht aber von *naṣkamyā*, wie E. Müller S. 56 annimmt), *nippādeti*, aber *nippāpo* sundenfrei, *nittharati*, aber *nitthaco* haut- oder rindenlos. Die Zahl der Ausnahmen ist, wie man schon bei Child, sehen kann, ganz unbedeutend.

Der hier eng zugemessene Raum hindert mich, noch auf andere Erscheinungen des literarischen Pāli einzugehen und ich will nur noch auf die schon bekannte Tatsache hinweisen, dass die skr. Wurzel *ṛast* zu *ṛattati* = sein etc. (nur sporadisch auch *ṛa'tati* sich drehen) und *ṛattati* = sich geziemen differenziert wird, und dass auch sonst im Pāli solche scheinbar rein formalen Erscheinungen wie die Cerebralisierung den Zwecken der Differenzierung dienen: *anā* = Befehl neben *aññā* = Kenntnis (beides skr. *ajñā*), *atto* Prozess neben *attho* Zweck etc. (skr. *artha*), *atthi* Knochen, wahrscheinlich cerebralisiert zum Zweck der Unterscheidung von *atthi* = ist.

Ein sicheres Beispiel von Formendifferenzierung (Wechsel von *bh* und *h*) können wir auch in den Asoka Inschriften constataren, in allen den Versionen, die sonst mit voller oder einiger Regelmässigkeit das *bh* der Wurzel *bhū* in *h* verwandeln, also in allen Versionen mit Ausnahme derer von Gimar und Shahbazgarhi und ausserdem mit Ausnahme der „Neuen Edikte“ von Sahasr Rupn Bair, Siddipura und der Asoka Säule in der Terai, in welchen sich die Form, auf die es ankommt, zufällig nicht vorfindet. Die Dhauhi und Jaugada Version bietet sonst nur Formen mit *h* von *bhū*. Aber dreimal finden wir in Dh (IV, 12 15 und VI, 32) und einmal in Jaug (IV, 17) *bhutanam*. Daneben steht *hutapuluca* = früher gewesen Dh V, 22 und *hutapuluca* IV, 14 und VI, 28. Die Formverschiedenheit hat ihren guten Grund. *bhutanam* bedeutet nicht „der gewesen“, sondern regelmässig „der Wesen“, diese Bedeutung hat aber niemals *huta*. Genau so ist der Unterschied zwischen *huta* (IV, 10 V, 14 VI, 17) und *bhūta* (IV 9 10 VI, 20 und *sa-abhu* XIII, 4) in der Khalsi-Version, wo aber daneben noch *bhūca* (VII, 20) und *ag[a]bh[ū]ta* (XIII, 37) vorliegt, und annähernd ebenso in der Manshehra Version, wo aber gegenüber *bhutarap* = der Wesen (IV, 12 14 VI, 30) neben *hutapuluca* = früher gewesen (VI, 27 und IV, 14) einmal auch *bhutarapa* (V, 21) vorkommt. Auch die Säulenedikte Asoka's zeigen in Formen von der Wurzel *bhū* neben dem allgemein eingedrungenen *h* ein einziges Mal *bh*, in *oṇṭarī m*, Dehli Sivahil VII, 2, 9, auch hier bedeutet das Wort „der lebenden Wesen“.

* Auch im literarischen Pāli kann das *bh* von *bhū*, „sein“ mit *h* wechseln, aber, so viel ich beobachtet habe, niemals das *h* von *bhū* Wesen und von *bhāvanā* = „da“ (auch in dessen kurzen Formen *bhō* etc. nicht).

Ein weiterer Fall von Formendifferenzierung, die einen Bedeutungsunterschied zum Ausdruck bringt, aus den Asoka Inschriften ist *cu* das in allen Versionen ausser der von Gurnar neben *ca* erscheint und ausschliesslich die Bedeutung „aber“ übernommen hat, die im Sanskr. bekanntlich mit den Bedeutungen „und“ etc. vereint ein und derselben Partikel *ca* anhaftet. *ca* und *cu* mögen ursprünglich gleichberechtigte Stämme darstellen, die parallel unter sich und mit *ca* existierten ganz ebenso, wie die Stämme *la*, *li* und *lu* neben einander vorkommen. Dann beutete aber der Differenzierungstrieb diese Doppelformen für seine Zwecke aus. Es kommt in den fraglichen Asoka-Edikten zwar vereinzelt vor, dass *ca* auch noch die alte Bedeutung „aber“ hat (obwohl es mir in einigen dieser Fälle zu *cu* korrigiert werden zu müssen oder zu können scheint¹). Aber niemals hat *cu* eine von den übrigen Bedeutungen von *ca*. Denn auch statt *cu* *i*, wie Buhler früher in Kh V, 16 las, liest er jetzt (Ep Ind II, 454) *ca* *i*. Drum ist Senart's Übersetzung „aussi“ von *pi cu* in dem Satze *Uje(m)te pi cu kum ah (m)khama(isa)* von Dh Sep I, Z 23 verwerflich, und auch Buhler's „aber auch“ trifft nicht ganz das Richtige. Es soll nämlich nicht gesagt werden auch von U werden solche Beamte ausgeschickt werden, sondern In U aber ist es der dort residierende königliche Prinz, der die Beamten ausschickt, nicht der „Gottgeliebte“ selbst.

Schon die Raumeinschränkung gebietet mir mich hier mit diesen wenigen Beispielen für die in Rede stehende Frage zu begnügen. Das Thema soll damit nicht erschöpft sein. Mein Hauptzweck war die Aufmerksamkeit auf dieses Problem zu lenken.

¹ Die sekundären Reproduktionen dieser Edikte, die mir allein zugänglich sind gestatten mir mit Vorbehalt zu urteilen. Mit diesem notwendigen Vorbehalt möchte ich aber erwähnen, dass ich Dhau I VII 2, wo *cu* zu erwarten wäre, statt Buhler's *ca* in *pi(ve) pi ca(2) dant ar(a) pi(2) pi* wirklich *cu* sehe. Auch in Jaug VII, 9 kann statt Buhler's *ca* ein *cu* gestanden haben. Der andere Teil des *ca* ist nämlich durch die grosse Blessur des Steines, die unmittelbar unter dieser Zeile beginnt, mit zerstört. Auch in Dh VII 1 hat möglicherweise, dem *cu* von Sh VI und Kh entsprechend, *U pi(2) cu* statt *ca* gestanden. Es schliesst sich an das *ca* an ein weisser Fleck, in dem *u* vielleicht verschauunfen ist. In zwei Stellen in Kh VII, 31, wo ich für mich Buhler's Lesung *ca* (in der L D VI G) bei meiner Lesung der Abbildung der Inschr. in *cu* verlesseste hat auch I neuerdings [Ep Ind II 461 2] *cu* gelesen.

R. OTTO FRANKL.



von selbst, dass ich *ghau* auch an *si* füge, *ghaṇ* gilt aus III, 3, 16 in III, 3, 17 fort auch ohne dass es mit dem Svarita versehen wird und ohne die Panibhāṣa *svaritena adhikārah*.

Allein ein solcher Einwand wäre nicht stichhaltig. Wenn Jemand sagt, 'gib dem Devadatta eine Kuh ein Gewand dem Yajñadatta und dem Visnumitra', so meint er doch dass Visnumitra ein Gewand und keine Kuh erhalten soll. Wollten wir nun in der Grammatik wie im gewöhnlichen Leben verfahren, so würden wir, wenn Panini z. B., nachdem er in III, 3, 16ff die Anfügung des Suffixes *ghaṇ* gelehrt hat, in III, 3, 44 die Anfügung des Suffixes *mun* vorschreibt, und dann in III, 3, 45 kein Suffix ausdrücklich nennt, für die Regel 45 *mun* aus 44, und nicht *ghau* aus 16 ergänzen. Das wäre aber nicht was Panini will, und um einer solchen falschen Erklärung vorzubeugen hat er hier das Suffix *ghau* mit dem Svarita versehen und hat uns die Panibhāṣa *svaritena adhikārah* gegeben, nach der das so mit dem Svarita versehene *ghau* trotz des dazwischen tretenden Suffixes *mun* aus III, 3, 16 in III, 3, 45 fortgilt. Die Praxis der Grammatik ist eben eine andere als die des gewöhnlichen Lebens.

Nachdem so die Notwendigkeit des Svarita und der Panibhāṣa gezeigt ist, wird darauf hingewiesen, dass wir darüber, wie weit ein adhikāra gelte, durch den vorliegenden Text der Grammatik des Panini nicht belehrt werden. Nun konnte man vielleicht behaupten, Panini habe sich des Svarita bedient und die Panibhāṣa *svaritena adhikārah* gegeben gerade um zu lehren wie weit ein Adhikāra gelte. *Svaritena adhikārah* sei nämlich nicht in die zwei Worte *svaritena adhikārah* sondern in die drei Worte *svarita na adhikārah* zu zerlegen, und bedeute demnach, ein Adhikāra hore auf zu gelten wo sich ein Svarita zeige.¹ Hiernach wurde z. B. ein in der Regel v, 1, 32 gesetzter Svarita andeuten, dass die Worte *d'itirpūrat* der Regel 1, 1, 30 in v, 1, 32 nicht mehr gelten. Eine solche Erklärung der Panibhāṣa wäre aber nicht zulässig denn, wie wir gesehen haben, ist die Panibhāṣa in dem ihr oben beigelegten Sinne bei dem sie aus den zwei Worten *svaritena adhikārah* besteht und nach dem der Svarita das Fortgelten eines Wortes anzeigt unentbehrlich. Sie kann deshalb nicht in drei Worte zerlegt werden um etwas ganz anderes zu lehren.

Damit der Text von Paninis Grammatik darüber belehre wie weit ein Adhikāra gilt, müssen gewisse Zusätze zu seinen Regeln gemacht werden. Entweder muss dem Adhikāra ein Buchstabe hinzugefügt werden, der der Zahl der Regeln entspricht, in denen der Adhikāra gilt, oder es muss da wo die Hinzufügung eines geeigneten Buchstabens wegen der grossen Zahl solcher Regeln nicht möglich ist, ausdrücklich gesagt werden bis zu welcher Regel der Adhikāra fortgilt. So muss z. B. der oben erwähnten Regel v, 1, 30 der Buchstabe *s* (für 2) und dem Adhikāra *angīṣya* in P. VI, 1, 1, der für mehr als 600 Regeln gilt *pr e d ek* (von 1-1) hinzugefügt werden.

Soweit Kātyāyana Pīṭhājīl weist zunächst die von Kātyāyana verlangten Zusätze zu Paninis Regeln mit der Bemerkung zurück dass die Entscheidung darüber, wie weit ein Adhikāra gelte, Sache der Interpretation sei. Sache der Interpretation sei es aber auch, zu zeigen welches Wort Suffix u s w aus einer früheren Regel in einer späteren zu ergänzen ist. In dem oben beigebrachten *Il* ist

¹ Ich bemerke ausdrücklich dass der Sinn nicht ist, ein durch den Svarita bezeichnetes Wort hore auf zu gelten wo sich ein anderer Svarita zeige. Gerade das ist es was wir oben beigelegten Erklärung weil der Adhikāra nicht aufhört zu gelten wenn ein Svarita bezeichnet wird.

wenig günstigem Lichte erscheinen lassen¹. Aber je weniger wir seine verschiedenen Vorschläge billigen können, um so deutlicher muss es uns werden, dass Patanjali, was die Stellung des Svanta betrifft, sich durch keinen geschriebenen Text, durch keine auf Panini selbst zurückgehende Überlieferung gebunden fühlte. Hatte der Svanta für ihn so zu sagen zum Bestande der Regeln Pāṇinis gehört, so würde er an dem Überlieferten festgehalten haben, gerade wie er die Worte der Paribhasa beibehält. Jedenfalls wurde einer seiner Disputanten darauf aufmerksam gemacht haben, dass die vorgeschlagenen Erklärungen der Paribhasa sehr bedeutende Veränderungen des überlieferten Textes, also einen *satpratīti*, notwendig machen². Und ebenso verhält es sich mit Katyāyana. Er behält allerdings die Paribhasa *svanta nīdīkaraṇa* in der ihr gewöhnlich zugeschriebenen Bedeutung bei, aber daraus, dass er ihre Zerlegung in die drei Worte *svanti ta adbhikaraṇa* mit der dadurch bedingten ganz veränderten Stellung des Svanta überhaupt für möglich hält, müssen wir schliessen, dass auch für ihn der Svanta keinen Teil des Textes bildete. Wäre es anders gewesen, so würde er die Ansicht, die er selbst nicht billigt, nach der der Svanta möglicherweise von Panini gebraucht sein konnte, um zu zeigen, wie weit ein Adbhikara gelte, durch den einfachen Hinweis darauf zurückgewiesen haben, dass Pāṇini de facto den Adbhikara selbst mit dem Zeichen des Svanta versehen habe. Auf keinen Fall aber wurde es Patanjali an einem *siddhyatīti apanīyam tu bha* als haben fehlen lassen.

Wer diesen kurzen Aufsatz mit der teilweisen Übersetzung des Mahabhasya zu P 1, 3 11 in Prof Goldstuckers Panini S 47 ff vergleicht, wird finden, dass ich sowohl in der Erklärung des Mahabhasya wie in meinen Schlussfolgerungen durchaus von Prof Goldstucker abweiche. Hier möchte ich nur noch zwei Punkte berühren, die Prof Goldstucker besonders betont hat. Wenn Kaiyata behauptet, der zur Bezeichnung des Adbhikara dienende Svanta sei nicht *prayogasamarthyin*, so heisst das nicht, der Svanta werde nicht gesprochen (sondern nur geschrieben), es bedeutet vielmehr, dass jener Svanta dessen Anwendung für Kaiyata ubrigens nur Sache des Interpeten ist, nicht mit in die Worte eintritt, die nach den Regeln der Grammatik gebildet werden. Daraus z. B., dass der Adbhikara *gha* in P III 3 16 als mit dem Svanta versehen betrachtet wird, darf nicht gefolgert werden, dass das *a* des mit jenem Suffix gebildeten Stammes *gha* nun auch *svanta* sei. Ferner berechtigen die Worte Patanjalis *svantam āstī adbhikaro na bhavati* (Bā 1 S 272 Z 17 meiner Ausgabe) in keiner Weise zu dem Schlusse, dass Patanjali einen mit dem Zeichen des Svanta versehenen Text der Astidhyayi vor sich gehabt oder an einen solchen gedacht habe, denn gerade der Svanta von dem Patanjali hier spricht, ist kein Svanta Pāṇinis sondern eine Fiction, die nie verwirklicht worden ist.


at a veyate svantat at wo der Erklärer also wirklich so that als wenn P 1, 3 10 lautete *ya āstīkṣṭvā anu caśa samīpam svantat*.

¹ Das Verfahren Patanjalis wird verständlich durch seinen eigenen Ausspruch *sva āstīkṣṭvā prapīṣṭvā bhāṣam arhaḥ*, die Regeln Pāṇinis dürfen nur so angewendet und müssen stets so erklärt werden, dass sie das Richtige lehren.

² Vielleicht darf ich noch darauf aufmerksam machen, dass wenn die Adbhikaras in Patanjalis Texte der Astidhyayi mit dem Svanta bezeichnet gewesen wären, Diskussionen darüber ob eine Felle ein Adbhikara oder eine Paribhasa sei, wie wir sie z. B. zu P 1, 1 1 und VI, 1 158 finden, ganz unmöglich gewesen wären.



Bemerkungen zum Apastamba Srautasutra

 IF B nutzer des Apastamba Srautasutra werden mit mir darin übereinstimmen dass dieses Werk nicht nur lexikalisch ausgelegt und in grammatischen Eigentümlichkeiten reich ist sondern dass es sich auch durch grosse Anschaulichkeit in der Darstellung der Ceremonien und durch eine fast überausföge Berücksichtigung abweichender Lehren auszeichnet. In den beiden ersten bis jetzt von mir herausgegebenen Bänden werden mit irgend einer *etwa* enthaltenden Wendung (*atha kṣemīṣṭhe ete sūtrāni mīmāṃsāka upāśīṣṭi*) die divergirenden Angaben anderer Schulen des schwarzen Yajurveda rund 200mal angeführt und unendlich viel zahlreicher noch sind die Fälle wo derartige Lehren einfach mit neben den Vorschriften Apastambas gestellt sind. In der Hauptsache schliesst sich Apastamba natürlich an die kanonischen Taittiriya Bücher an, denen die Mantra in überwiegender Mehrzahl entnommen sind. Die häufigen Anführungen mit *yjyate* (6) in Vol I und II) verweisen auf Taittiriya Samhita Brahmana oder Aranyaka einmal (III 24 19 mit Bezug auf TS 3 3 8 2) ist im gleichen Sinne *yjyati brhmana* an gebraucht und zweimal (II 17 8 XIV 14 13) *vaṣṭi* wozu nach dem Commentator *brhmanam* zu ergänzen ist. Die mit *īṣṭam* schliessenden Sūtra sind wortliche fast stets mitten im Satz abgebrochene Citate von Vorschriften der Taittiriya Samhita.

Die von Apastamba erwähnten Lehrmeinungen der Anhänger des weissen Yajurveda sind durch *īṣṭam* (I 4 2 II 9 8 IV 1 5 V 1 3 6 15 1 16 8 VI 2 16 19 6 7 VII 2 17 11 10 26 1 8 VIII 6 4 7 8 17 23 11 2 IX 11 23 1 3 4 6 16 9 6 9 17 17 XI 1 15 18 4 XIV 24 17 25 5) oder *īṣṭam* (I 8 12 23 4 V 2 8 VI 27 1 VIII 10 12 15 17 IX 13 15 19 16 XI 15 7 XIII 18 7 3 7) gekennzeichnet. Auch die Tradition des Rigveda (*bṛh* *īṣṭ* VI 27 2 VIII 15 1 XIII 24 10 *bṛh* *īṣṭ* *brhmanam* I 21 10 V 15 1 VI 13 9 15 16 31 13 VIII 5 2 XI 2 10 XII 17 2, *kaṣṭak* *naṣṭ* X 1 10) und des Samaveda (*chando* *brhmanam* X 1 3 2 5) ist berücksichtigt. Von grosserer

Der Index am Schluss meiner Ausgabe wird die Aufzählung der Stellen bringen. Dazu treten 15 Anführungen mit *īṣṭam*.

In Vol I und II I 14 9 II 17 3 14 2 III 6 10 17 2 V 9 2 VI 14 4 19 4 VII 1 18 10 10 11 6 4 3 6 4 IX 4 6 10 13 14 4 18 13 X 7 6 9 10 16 5 0 14 21 10 4 6 XI 1 5 4 6 8 XII 6 7 9 13 10 14 5 9 1 XIII 5 5 24 18 XIV 6 10 3 10

Bedeutung aber dürfte sein, dass *Āpastamba* einige verloren gegangene Brahmana citiert nämlich

Kaṇṭhi-brahmana XIV. 20 4

Kalabṛi-brahmana XX 9 9

Paṅgiyāni-brahmana V 15 8, 29 4 Dieses Werk ist schon von L. von Schroeder im Literaturblatt f. orient. Phil. I 8 mit dem *Paṅgiya* oder *Paṅgi-brahmana* identifiziert

Satyāni-brahmana V. 23 3 und in einem Citat aus einem *Upagranthakara* bei Rudradatta zu *Āpast. Sr* XIV 23 14, auch als *Satyānakam* X 12 13, 14 citiert

Saṁh. brahmana VI 4 7

Auffallend oft werden ferner von *Āpastamba* zwei Rituallehrer genannt, *Īsmīrathya*¹ und *Alekhaṇa*, fast regelmässig als Antagonisten, wie sie uns schon bei *Asval. Sr* VI. 10 29 30 entgegentreten² V. 20 14, IX 3 15, 4 7 9, 6 3, 10 12, 16 6, 19. 14, XIV 13 8, 22 13, XIX 6 10, 8 8, 10. 4. Dasselbe gilt für das *Bhāradvāja Śrautasūtra*, wie sich aus Weber's Verzeichnis der Berliner Handschriften II S 45 unten und aus den Citaten bei Anuruddha zu *Āpast. Sr* VII 10. 2, IX 1 14, 2 1, 7. 3, 13 7, X 21 11 ergibt. *Alekhaṇa* ist wegen seiner mehrfach weiter gehenden Forderungen und, weil er in den Sutra des schwarzen Yajus stets an zweiter Stelle genannt wird, sicher jünger als *Āsmārathya*, und es lässt sich nach unsern Quellen wohl kaum bezweifeln, dass er sein Ritualbuch in specieller Opposition gegen diesen verfasst hat. Das Gesetz der Vergeltung aber bewirkte, dass an dem Werke *Alekhaṇa*'s schon von dessen eigenem Sohn *Alekhaṇi* (nach *Bhāradvāja* bei Rudrad zu *Āpast. Sr* VII 10 2) in gleicher Weise genörgelt wurde.

Bühler hat in der Einleitung zu seiner Übersetzung des *Āpastamba Dharmasūtra* (*Sacred Books* II, p. XL—XLII) die in diesem Werke sich findenden sprachlichen Eigentümlichkeiten und anomalen (d. h. von Panini's Lehren abweichenden) grammatischen Formen besprochen, und darauf hat Winternitz dasselbe mit Bezug auf das *Āpastamba Gṛhyasūtra* gethan.³ Bühler bemerkt dabei, dass die Mehrzahl der grammatischen Anomalien *Āpastamba* ausschließlich angehöre, und sagt 'As it is thus not probable that *Āpastamba* employed his peculiar expressions in obedience to the tradition of the Vedic schools or of his particular school, he must have either been unacquainted with Panini or have considered his teachings of no great importance. In other words, he must either have lived earlier than Panini or before Panini's grammar had acquired general fame throughout India'. Eine dieser Formen, das aus *rtu* er leichterte *rtu* (*Ap. Dh* II, 2 5 17), das sich übrigens im *Śrautasūtra* nicht nur III 17 8, sondern auch VIII 4 6 wiederfindet, liefert Bühler (p. XIV) einen seiner

¹ Vermuthlich ist dieser mit dem Vedānta Lehrer gleichen Namens (*Brahmasūtra* I 2 29 4. 20) identisch, es sind ja so viele brahmanische Lehrer der Sicherheit halber abwechselnd auf dem *Āpastamba* und *śrautasūtra* gewandelt.

² *Āpast. Sr* X. 16. 4 ist *Alekhaṇa* allein genannt offenbar deshalb, weil *Āsmārathya* zu den *śra* im vorangehenden Sūtra gehört. IX 8 3 *Āsmārathya* allein, wohl weil in diesem Falle *Āpastamba* mit *Alekhaṇa* übereinstimmte.

³ Das altindische Hochzeitsmal nach dem *Āpastambya Gṛhyasūtra*. Denkschriften der Wiener Akademie XL, S. 13—17.

Gründe für den unzweifelhaft gelungenen Nachweis, dass die einzelnen Teile des dem Āpastamba zugeschriebenen Sūtra Komplexes wirklich von ein und demselben Verfasser herrühren.¹ Hierher gehört ferner der praktische Übergang von *u* zu *i*, den Bühler p. XLI in *ai d p u a* (Āp Dh I 3 11 13, 11 32 5) nachgewiesen hat, denn derselbe findet sich gleichfalls im Śrautasūtra II 11 3 in *ar l i san*.² Desgleichen der unregelmässige Potential der ersten Konjugation auf *iti* den von Bühler aus dem Dharmasūtra eingeführten Formen *prats'ityi'ta*, *abl'hasārayiti*, *apaśayita* stellt sich *diti'ti* aus dem Śrautasūtra V 25 18 zur Seite (wo nach einer freundlichen Mitteilung Bohtlingk's, der sich auf Delbrück beruft, *da tan i i dāyite* zu trennen ist, nicht, wie der Kommentator will, *dā dān udāyiti*).

Bei den nachfolgenden Ergänzungen aus dem Śrautasūtra beschränke ich mich auf sprachliche und grammatische Abnormitäten die Āpastamba speziell eigentümlich sind. Wollte ich archaische Formen und seltene oder singuläre Worte aufzählen — die meisten habe ich bereits für Bohtlingk's Wörterbuch in kürzerer Fassung geliefert —, so würden diese Mitteilungen einen hier unzulässigen Umfang annehmen.

Āpastamba gebraucht im weitesten Umfang Adjective auf *-āra* zur Bezeichnung der Sprüche oder Verse, unter deren Begleitung eine Handlung vor sich geht, und zwar gewöhnlich als *misc.* (mit Ergänzung von *u a t r a*), seltener als *fem.* auf *-i* (mit Ergänzung von *re*).

- a) *misc.* *agny-ufasan n d h a i* I VI 13 10, *agny-ufasthāna* VI 15 12, 25 1, *afidāna* II 2 1, *a. arol m i*, XIX 12 20, *adityepast'āna* XII 21 11, *arol āna* XIX 12 20, *ufastambhāna* XIV 31 7, *upasthāna* XI 14 8, XIX 12 21 *upa karaṇa* XII 17 8, *gaurāna* I 5 1, *grahāna* XII 15 10, 11, 18 10, 27 8, 28 4, 29 1, 8, XIII 8 2, 4 12 13 5, XIV 1 9, 2 12, XIX 13 16, *daśmātmayāna* XIII 6 9, *parilekhaṇa* VII 9 7, *pratigrahaṇa* XIV 12 5, *pratiśācanā* VIII 3 14, XII 24 15, XV 11 11, *pratyāyana* I 5 1, *pryāna* X 19 8, *praharāna* II 2 1, *tarvāna* X 1 13 1, *igharāna* XI 14 8, *sādāna* XII 15 10, 11, 18 10, 27 8, 28 4 29 4 6 XIII 8 2, 4 12 13 5 XIV 1 9, 2 12, XIX 13 16, *sruṅ ad m a* IX 15 11 u s w.

- b) *fem.* auf *i* *acchedāni* I 5 5, *grahāni* XVIII 2 6, *nidhāni* I 5 5, *paristarāni* I 11 13, *pratiśāni* I 10 7 *sannāhāni* I 5 5 u s w. Winternitz erwähnt

a a O S 16 als ein Beispiel dieser Art aus dem Āp. Grhyasūtra V 19 *uttambhāni glōla* im Sinne von *asā* XV 3 12 ist natürlich das Hindi Wort *ghōra*.

Volkssprachlicher Einfluss liegt gleichfalls vor in der merkwürdigen entstellten Form *samplomnāya* VIII 16 6 nach Rudradatta für *sampramnuja* im Sinne von *sampran rāja*. Ebenso hat auch der Kommentator XIII 17 9 gelesen, wo meine Manuscripte des Textes *san p r e m n r j a* 'n haben, offenbar eine Glosse, durch die das von mir restituierte *samplomnāya* aus dem Texte verdrängt worden ist.

adhyuddhi VII 22 6 26 7 habe ich zwar in meiner Ausgabe in das grammatisch richtige *adhyudhāt* verbessert, da jedoch alle Handschriften sowohl des Textes wie des Commentars *adhyuddhi* lesen, so will es mir in Anbetracht der anderen verderbten

¹ Vgl. auch Winternitz S. 4, 5.

² Vgl. Winternitz S. 13.

Formen, die sich bei Apastamba finden, jetzt scheinen, dass ich besser gethan hatte die Correctur zu unterlassen

Der abnormen Verkürzung in *nadi dīpa* XV 16 2, 3 stellt die Verlängerung in *ana* XIII 12 9 gegenüber

Durch *prajam* = *prajam* XII 28 16 wird die im Dhatupītha angeführte Spielart *prj* für *pre* beglaubigt

Von *majj* ist das Prasens *maksati* gebildet VIII 8 15, XIII 21 1

Aus dem Bereich der Flexionslehre ist folgendes zu nennen

Wie *gāvah* zuweilen als acc plur gebraucht wird, ist umgekehrt *gāh* als nom. plur verwendet X 26 7, die Nominativ Form *udācah* steht anstatt des Accusativs *udicah* VI 10 8, *asth* als acc. plur von *asis* 'Bitte, Wunsch' III 6 12 Der Locativ *glarmadhugi* ist aus dem Nominativ gebildet XV 18 2 Eine Analogiebildung nach der zweiten Person *apīpres* ist *apīpiem* anstatt *apīpraiam* in den Sprüchen IV 12 3 Ebenso ist das Particip *citatjamara* XII 12 13 gewiss nicht ein Denominativ von *citata*, wie der Commentator will, sondern in Anlehnung an das im Citat vorangehende *citata* entstanden Das Gerundium *upayajja* steht anstatt *upējja* VII 28 4 Derartige mit Panini's Grammatik im Widerspruch stehende Formen sind für Apastamba's Sprachgebrauch charakteristischer als die bei ihm sich findenden seltenen Worte und vedischen Archaismen

In der Vorrede zu dem zweiten Bande meiner Ausgabe des Apastamba Śrautasūtra habe ich darauf hingewiesen dass mir für den Rest des Werkes (Prasna XVI—XXIV) nur geringe Bruchstücke von Commentaren zur Verfügung stehen Meine Hoffnung, dass sich ein fortlaufender Commentar finden werde, hat sich in den zehn Jahren, die seitdem verflossen sind, nicht erfüllt Nachdem ich so lange gewartet, habe ich mich entschlossen, einem mir von Whitney kurz vor seinem Tode ausgesprochenen Wunsche und einem ganz damit übereinstimmenden Räte Weber's entsprechend, zunächst als Vol III den noch fehlenden Text des Śrautasūtra allein herauszugeben, obwohl die Überlieferung dieses in Indien weniger studierten und commentierten Theiles nicht an nähernd mehr so gut ist, wie die der ersten 15 Prasna, und sich deshalb der Mangel eines Commentars bei der Bearbeitung auf Schnitt und Tritt sehr fühlbar macht In einem vierten und letzten Bande gedenke ich dann die (hoffentlich noch in grösserer Menge zu Tage kommenden) Fragmente von Commentaren folgen zu lassen, soweit das Material zur Herausgabe ausreicht Da ich annehmen darf, dass diese Festchrift auch in Indien Verbreitung finden wird, so erlaube ich mir hier die Bitte an die dort lebenden Fachgenossen auszusprechen mich freundlichst durch Nachforschungen nach Commentaren zu dem Reste des Sūtra unterstützen zu wollen Auch fehlt mir noch das nötige Material für die Feststellung des Textes der letzten Kapitel des ganzen Werkes, die nach den bekannten Inhaltsangaben das Hautrika enthalten Für diesen Schlussabschnitt (Prasna 24 von Kandika 11 an) habe ich bis jetzt nur eine einzige (dem Government College zu Benares gehörende) Handschrift durch Mr Tawney, die mir Vermittlung erhalten die andern Handschriften von Prasna 24 brechen mit Kandika 10 ab und dieses einzige vollständige Manuscript weist gerade in den letzten Kapiteln

erhebliche Lucken auf Wer mir handschriftliches Material für diese letzten Kapitel — es handelt sich nur um wenige Blätter — zugänglich macht, der kann meines herzlichen Dankes dafür gewiss sein, dass er mich in den Stand setzt, wenigstens eine vollständige Ausgabe des Textes des Āpastamba Śrautasutra zu liefern

Ich habe mich nicht gescheut, bei dieser Gelegenheit in eigener Sache das Wort zu ergreifen, weil unser verehrter Jubilar, der durch seine grossen Arbeiten das Studium des altindischen Opferrituals begründet und diesem Zweige der Indologie bis in die neueste Zeit eine deutliche Vorliebe bewahrt hat, auch meine Arbeit am Āpastamba stets mit freundlichem Interesse und wohlwollender Forderung begleitet hat Ich darf deshalb hoffen, dass auch ihm durch die glückliche Vollendung meines Werkes eine Genugthuung bereitet werde

Dass die noch unveröffentlichten Prasna an Bedeutung nicht hinter dem gedruckten Teile des Śrautasutra zurückstehen, kann ich schon jetzt versichern Auch die Ausbeute für das Wörterbuch ist noch reich genug, doch will ich hier nur ein Denominativum anführen das bisher allein bei Grammatikern belegt war, *vechayate* (XVIII 21 7 *vehayamānam* uo 'nnetre dadāti „er giebt dem Unnetar eine Kuh, die regelmässig zu verwerfen scheint“) und bemerken, dass die bis jetzt nur aus Pāṇini bekannten Bildungen *dvistā.a* und *tristā.a* sich XX 9 1 finden (*dvistāva* *vedih* und *tristāvo* 'gnih) So wird mit unsrer fortschreitenden Kenntnis der Litteratur die Zahl der angeblichen Fiktionen der indischen Grammatiker und Lexikographen durch den Nachweis ihres Bürgerrechts in der Schriftsprache immer mehr verringert werden

RICHARD GARBE





Bruchstücke alter Verse in der Vasavadatta



UR das Verständnis gewisser Erscheinungen auf dem Gebiete der indischen Dicht-
 kunst, insbesondere auch für die Lösung chronologischer Fragen ist die Kenntnis
 der Samasya-Dichtung von Wichtigkeit. Ueber die Samasya hat kurz Auf-
 recht ZDMG 27, 51, ausführlicher Pischel die Hofdichter des Lakṣmanasena
 (1893) S. 28 gehandelt. Man versteht unter einer Samasya einen Versteil — gewöhnlich
 ein Versviertel (*pīḍa*) —, der, zumeist in den Versammlungen der Dichter an den Höfen
 der Könige zur Ergänzung (*pramāṇa*) zu einer vollständigen Strophe aufgegeben wurde.
laṅkādhikāśe ślokaśya caturthabhāṅge 'rdham .a samasyā kailjati. (Glosse zu Vag-
 bhāṭalamkara I, 13). Man hat Samasya mit „Thema“ übersetzt. Das älteste Beispiel
 der Samasya-Dichtung, das mir bekannt ist, findet sich in den Memoiren des I Tsing
 an der Stelle, wo er von den Dichtungen des Matrceṭa spricht. Il y eut heisst es da
 plusieurs commentateurs de ces hymnes. En outre plusieurs poètes composèrent sur
 les mêmes vers ce qu'on appelle des Samasyas (Journ. Asiatique nov. déc. 1888 p. 122).
 Hier wie auch sonst, ist Samasya in freierer Verwendung gebraucht. Gewiss war das
 Samasyapurana schon in alter Zeit ein beliebter Sport. Allerdings begegnen wir erst
 in späteren Werken wie dem Bhojaprabandha einer grosseren Anzahl von Beispielen
 zugleich mit Angabe der Veranlassung, wie die Samasya Verse zu Stande kamen.
 Andre Beispiele bieten die Anthologien (Paddhati, Subhāṣitavali). Das Thema bildet
 gewöhnlich den vierten *pīḍa* eines Verses. Diese vierten *pīḍa* enthalten die Pointe,
 sie sind besonders bekannt und berühmt, und daher erklärt sich die Erscheinung, dass
 sie mit Vorliebe citiert werden (vgl. meine Epilegomena zum Anekathisaṅgraha, Wien
 1893 S. 16). Wir kennen nicht weniger als fünf Verse, die die Worte *kṛyāṁ idhā* zu
 zum Ausgang haben. Paddh. 303 ff., Subh. 2277 ff., Prabandhaśeṭṭham S. 127, Bhoja-
 prabandha (1872) S. 49 ff., vgl. Journ. As. Journ. 1855 S. 103 ff. Die Geschichte von
 zwei Versen des Bana und Māyura, die mit *śīte draṇī bhīṣṭe* im Enden, erzählt
 Bühler im Ind. Antiquary I 114; einen dritten Vers mit demselben Ausgang siehe
 Paddh. 499. Den gleichen Ausgang haben ferner Subh. 446 und 147, 1603 und 1612
 (vgl. Ind. Ant. I 114 und Prabandha 105 f.) 2006 und 2027, 2117–18, 2141–42,
 2, 20 und 3434–35, 255, —55, Subh. 211, b 11–3486 v. Vgl. auch Peterson 72
 1228 ff. Aus den angeführten Beispielen — die ich ohne Mühe vermehren lassen —
 ergibt sich, dass die Dichter der schönen Aussprüche (*subhāṣita*) ihre Verse gern in

einem bekannten Thema auslingen liessen. Zu ein in solchen immer neue Variationen zu schaffen galt offenbar für eine grosse Kunst (*śruti jagrīto 'pi śat san īśaj im gīta' kī c' Vāghatānkarī* I 13).

Schon Aufrecht hat die wichtige Bemerkung gemacht, dass die Samasya — in den uns bekannten Versen — gewöhnlich älteren uns unbekannten Dichtern entnommen sind. Wenn wir daher zwei Verse vor uns haben, die mit denselben Worten schliessen, so können wir nicht behaupten, dass der eine dem andern nachgebildet sein muss, sondern nur, dass die Samasya mindestens so alt ist, wie der älteste der etwa datierbaren Dichter. Und wenn wir eine einzelne Verszeile irgendwo citiert finden, so können wir nie wissen, woher sie stammt, wie alt sie ist. Die Zeile *āyugdhe pratyatam prabīti atī gītī kīlārambh* Rudratī Smg. I, 43 (vgl. die Ausgabe in der Kavyamālā S. 116) kann sehr wohl dem sehr ähnlichen Verse des Cindaka Subh. 1620 entnommen sein, beide Dichter konnten aber auch ein älteres Vorbild nachgeahmt haben. Das selbe gilt von dem Schluss von Rudr. Smg. I, 44, der sich in dem öfters citierten Verse Subh. 2004 wieder findet. Oder denken wir an die *paśī*, die im Mahābhārata und in der Kāvya angeführt werden. Die berühmte Zeile *īratam sampra alakti kukkūṭi* im Bhāṣya zu P. I, 3, 45 bildet bekanntlich den Schluss einer dem Kumāradasa zugeschriebenen Strophe (die Nihare S. GGA 1887, 93 ff.) man hat daher den Pāṇinīya bis in die Zeit des Dichters hinabrücken wollen. Bühler (Ind. Ant. 15, 241) und Bhandarkar (Report Bombay 1887, Notes p. 1) haben mit Recht bemerkt, dass sich im vorliegenden Falle wahrscheinlich um ein *śamasyaśravanam* handelt. Es wird sich nicht anders verhalten z. B. mit der Zeile *pratyatam Dīśarattāya Maṭṭhī* Kāv. Pan. 4, 1, 95. Im Mahābhārata (ed. Cole 1875) VI, 33 ff. finden sich drei mit den angeführten Worten endigende Verse.

Ich möchte jetzt die Aufmerksamkeit auf die Thatsache lenken, dass auch die Prosodiker an der Spitze Subandhū gelegentlich alte Verse ihren Compositionen einverleibt haben. Einen Fall hat schon Aufrecht zur Sprache gebracht (ZDMG 36, 364 f., worauf ich verweise). Nur theile ich Aufrechts Zweifel nicht. Subandhū Viśav. S. 41 hat offenbar eine ganze Zeile und ausserdem einzelne Worte einem alten Verse entlehnt, der oft angeführt wird und bei den Rhetorikern gewöhnlich als Beispiel für die Figur *māladīpaka* dient. Nach einer Anthologie soll der Verfasser ein sonst unbekannter Dichter Kārakya sein. Mit dieser Angabe hat es nicht viel auf sich (vgl. Bhandarkar a. O. S. 56). Einen zweiten Fall habe ich erwähnt in den Epilegomena zum Anekarthasamgraha S. 27. Es ist sehr wohl möglich, dass die bekannte von Hall, Benfey zuletzt von Weber die Griechen in Indien S. 21 besprochene Stelle Vasav. 238 f. *jadī nībhīḥ pūṭayātī* einem Verse nachgebildet ist, der nach dem Komm. zum Anekarthasamgraha 2, 495 lautete:

*jadī pūṭayātī śoma melīmīṭyātī rṇāhī |
brīhmīṭyātī līpīkras tathāpy antīhī kuto girām !*

Ein dritter Fall ist folgender. Wir lesen Viśav. 50 die Worte *ud elladbhūja alhikankāṣṭhā itkāramukhīṣu*. Trennen wir *mukharasū* ab und setzen wir das Kompositum in den Nominativ, so erhalten wir den Anfang eines Pada im Śardulavakṛitametrum:

ud elladbhūja alhikank mayhāvātkarah ~ ~ ~ ~

So aber beginnt der vierte Pada eines Verses, der im Bhojprabandhī (1872) S. 20 und in der Paddhati No 1258 dem Samkara zugeschrieben wird und mit den Worten *ksanam varjatam* endigt. Übersetzt ist der Vers von Pavie Journ. As. oct.-nov. 1854 p. 399 der auch bereits angegeben hat, dass der Vers im Mahapadyasatka vorkommt. Letzteres Gedicht ist öfters gedruckt worden, zuerst wohl in Haebler's Sanscrit Anthology 483 f., zuletzt in Steins Catalogue of Skr. MSS. (1894) 288. Ich vermute, dass die Worte *udellad* bei Subandhu einer alten Smṛtya angehören die, eben weil Subandhu sie gebraucht, mindestens so alt ist wie dieser. Berühmt war der Pada *udellad* jedenfalls, von Mahendri zum Ancharthasamgraha 2, 72. 3. 186 wird er, mit dem Ausgang *tada duhsakah*, citiert für *bhuya* 'Arm' und *lanhana* 'Handschmuck'. Ein im Kavyakalpalatavṛttipannila angeführter, mit *pīrambhe hasitam* beginnender Vers schliesst mit den Worten

gopibhir bhuya. allikankanayhanathārotharas talilāh

Noch andere Stellen in der Vasavadattā machen einem aufmerksamen Leser den Eindruck, als seien sie Versen entnommen. Dass Subandhu den Maghri nachgeahmt hat, hat Jacobi zu erweisen gesucht Wiener Zschr. f. d. K. d. M. III. 142 f. Die eine der von ihm besprochenen Stellen folgt unmittelbar auf die Stelle *udellad*. So erscheint denn Subandhu als Nachahmer oder, wenn man will, geradezu als *laṅkācāra*. Nicht anders steht es mit seinem Nachfolger Bana (vgl. Fischel GGA 1891 S. 367).

Beilaufig ist die Vasavadattā nicht das einzige Prosawerk, in dem man Verse oder Bruchstücke von Versen aufspüren kann. Einen Vers des Vrddhi in Kosegartens Ausgabe des Pañcatantra habe ich nachgewiesen Wiener Zschr. II, 234 ff. Wie ein Vers lesen sich die Worte des Damanaka im ersten Buche des Pañcatantra in Kielhorns Ausgabe (4. ed. p. 13. 16) *na caham apraptakālam vakṣye | akṛantam mayā nītsāram pituh purāṇam utsangam hi nusevātā*. Die Worte fehlen in Kosegartens Ausgabe.

THEODOR ZACHARIAE





Mādhava, sein Lehrer und seine Werke

*Yad vidyātīrthagura e surāsanya na rocate tasmāt |
ast. eṣa bhaktiyuta śrī vidyātīrthapadaḥ sevā ||*

„Weil dem Lehrer Vidyātīrtha eine andere Aufmerksamkeit nicht genehm ist, deshalb sei diese liebevolle Verehrung zu Füssen des erhabenen Vidyātīrtha dargebracht.“ Mit vorstehender Schlusschrift eignet Vidyāranya, der nachmalige Abt von Sringeri, seinen Vivaranaprameyasangraha¹ dem Guru von Sringeri, Vidyātīrtha, einem seiner Vorgänger zu. Burnell freilich (Index p 88a) bezeichnet als Verfasser dieses Kommentars zu Bīḍarjanyas Brahmasūtra Bhṛatīrthavidyāranya. Meint er damit Bhṛatīrtha und Vidyāranya, so verdient seine Angabe volle Beachtung, da in dem ersten Verse der Einleitung zum Vivaranaprameyasangraha dem Sankarananda eine Huldigung dargebracht wird. Sankarananda² wird nämlich sonst in den von Vidyāranya allein herrührenden Schriften nicht erwähnt, wohl aber in einem dem Bhṛatīrtha und dem Vidyāranya gemeinsamen Werke. Dieses Werk, die Pancadasi, beginnt

*jaya nṛṣaṣṭan eḍā so . . . deḥyo 'kṣulam jagat |
nṛnam te tan aham . . . ande . . . vidyātīrtham munisvaram || 1 |
namah śrīsankaranandagurupīḍāmbhāgmane |
sa . . . itisamahāmohaḥ . . . āgrasāikakārmne || 2 ||
tatpādāmbu . . . uḥadvand . . . aśe . . . ānirmahā . . . ctasām |
sukhabodhaya tattvasya . . . n . . . ko 'yam . . . idhṛate || 3 ||*

Aufrecht hat (Cat Bodl No 540, p 223) dem Werke selbst den Namen Bhṛatīrthas als Verfasser entnommen. Das Richtige wird Pandit Sivadatta getroffen haben, wenn er sagt „anena śrībhṛatīrthayajñāndīnī pāñcīdāśyan apī katicana prakāśatān nṛmitān“³. Dazu stimmt auch, dass ein unmittelbarer Zeitgenosse Beider, Rāmakṛṣṇa, als Verfasser der von ihm kommentierten Pāñcāśī Bhṛatīrtha und Vidyāranya nennt. Denn anders kann doch der einleitende, oft wiederholte Sloka

ī . . . ā . . . śrībhṛatīrthavidyāranyānantaśrau

worn Rāmakṛṣṇa den beiden Äbten Bhṛatīrtha und Vidyāranya seine Ehrerbietung

¹ Vivaranaprameyasangraha of (Mādhavācārya) Vidyāranya ed. by Pāṇḍitai Tāilanga Benares 1893. Vizianagram Series No 7.

² Über Sankarananda gedenken wir in anderem Zusammenhange zu handeln.

³ Man beachte z. B. *man . . .*, zu Lebzeiten des Vidyātīrtha gegen 1500 *ma . . .* in den Veda commentaren die nach Vidyātīrthas Eingang in den höchsten Arman abgefasst sind.

⁴ Vgl. Bhāṣikā p 2 zu Bhṛatīrtha's Vayāṅkavāyanā I or Vedāntaśāstraṇāmā. Poona 1891.

bezeugt, anders kann auch seine Unterschrift der einzelnen Kapitel, *iti sri natpara mahantsaparrarajakācārya bhāratitīrtha vidyāraṇya arjakuṁkara śrīrāmakṣāṇḍya* „so (schliesst) in der von dem hochgelahrten Ramakṛna dem Diener der trefflichsten Monche der erhabenen Klosterherren, der Hochvollendeten¹ Bharatitīrtha und Vidyāraṇya (commentierten Pañcadasi) kaum aufgefasst werden.² Wenn Burnell der Angabe über die Anteilnahme Bharatitīrthas an Abfassung der Pañcadasi keine Beachtung schenkte, so ist das begreiflich, da zu seiner Zeit nur ein Harihara bekannt war, und er aus der Anführung Hariharas am Schluss des Werkes als Jahr der Abfassung 1379 annahm. Jetzt wissen wir, dass Harihara I schon 1339 herrschte³ da Bharatitīrtha an Abfassung der Pañcadasi beteiligt war, so gehört sie auch in diese Zeit.

Die Reihenfolge, welche sich nach dem bisherigen Verlauf für die Abte von Śringer ergibt Vidyatīrtha Bharatitīrtha, Vidyāraṇya wird auch durch drei Listen bestätigt. Bis jetzt sind uns folgende Abtlisten bekannt: 1 Mackenzies Halakṇṇṇa Msc.⁴, 2 die im Beginn der Gadyavallī⁵, 3 eine von Burnell eingesehene aus Śringer⁶, 4 die Kudalgiliste, ein Verzeichnis der Abte von Kudalgi⁷, welches auch ihre Vorgänger im Mutterkloster Śringer anführt. Da finden wir bei:

1	2	3
Vidyasankara Ācārya	Vidyatīrthasiva	(von Burnell nicht angegeben)
Bharatī Kṛṣṇa Tīrtha	Bharatitīrtha	Bharatitīrtha
Vidyāraṇya	Vidyāraṇyaguru	Vidyāraṇyasamun
	4	
	Bharatitīrtha Samun	
	Vidyatīrtha Samun	
	Vidyāraṇya Bharatī Samun	

Wird dann noch die durch 1—3 angedeutete Reihenfolge in Madhavas Schriften bestätigt, so werden wir berechtigt sein als Vidyāraṇyas unmittelbaren Vorgänger Bharatitīrtha anzusehen.

Vidyāraṇya soll nun — und das ist das Wichtige — identisch mit Madhava Sayana sein, so versichert Burnell Vamsabr p VI. In Bezug auf Madhava muss dies

¹ Wenn wir Paramahansa mit Hochvollendeter wiedergeben versuchen so soll damit der noch bei Lebzeiten erreichte höchste Grad der Vollendung bezeichnet werden.

² Jene Formeln wie die Inhaltsangabe der Pañcadasi bei Aufrecht beweisen dass die Hs No 6369—31 in Webers Vers 1 S 152—84, Bruchstücke aus den drei Büchern der Pañcadasi sind.

³ Für unsere Darstellung kommen aus der Dynastie von Vīṣṇanagara in Betracht:

Saṅgama I

Harihara I	Kampa	Ilakkā I
— 1261, 1339 n Chr		— 1266—93 1334—71 n Chr
	Saṅgama II	Harihara II
	— 1275 1356 n Chr	— 1331—1379—93 n Chr

⁴ Mackenzies Cat. 2 col 17 ff R Wilson p 324 auch Le Fev. 1^{re} p 160.

⁵ Aus einer Hs von 1730 bei Lakṣmīnātha Mīra, No des No 201 VII p 18.

⁶ Vamsabr XIV Burnell nennt nur Bharatitīrtha und Vidyāraṇya. Da das Verzeichnis mit an nahe richtigen Daten versehen ist so wäre eine Herausgabe desselben sehr erwünscht.
JPAAS N (No 30, p 53) 4 Ebenfalls mit Jahreszahlen die aber unzuverlässig sind. Vidyāraṇya danach 1305—4 n Chr. Beachtenswert die Notiz dass Vidyāraṇya zweimal erst 30 und dann 12 Jahre lang Abt gewesen.

ohne weiteres zugegeben werden, da er, wie Burnell in der Sringeriliste gefunden beim Eintritt ins Kloster seinen bürgerlichen Namen Madhvacarya mit Vidyaranyaśāstrinum vertauscht hat. Dazu stimmt auch, dass schon im 16. Jahrhundert Madhava mit Vidyaranya identifiziert worden ist, wie Burnell, *Vaṅśīkṛ.* p. IX note, aus einem der *Parāśarasmiṭṭivākyā* entnommenen Citat in Mitrānūśa's *Vīramitrodaya* (Fol. 207a der Originalausgabe) erkannt hat.¹

Das erste selbständige Werk Mithava's, als solches sowohl durch seine Marke, wie auch dadurch gekennzeichnet, dass sich der Verfasser hier zum ersten Male seinen Lesern vorstellt, die *Parāśarasmiṭṭivākyā*, beginnt:

śaṅkhaśc'c' suraśasah sar. arthān, im upakramā |
jam rakṣ kṛtṛtṛak syus tam naṣṭam gajamānam | 1 |
so 'kaṁ prāpya vi. ekatīthapada: im āmṛyātīthi pṛam
vajjam sajjivātīthasangan, pṛvāh sadatīthātītham srajan |
laldham akulayan prabhaṭ itihartm śibhātīthātīthato
vidyātītham upasrajan hṛdi dhyaṇe sṛkhaṣṭham aṇyāṣṭim | 2 |

„Dem Elephantengesichtigen verneige ich mich, nach dessen Verehrung bei jedes Unternehmens Beginn die Weisen, zuvorderst Brahmin selbst, ihre Absicht erreichen durften. 2. Ich, der ich mich, nach Erlangung des Pfades, der die Furth zur Kritik ist, nun bade in dem Quell der Überlieferung, und, geschickt im Verkehr mit edlen und würdigen Personen, den Quell guter Sitte erstrebe, gleichwohl aber trübe die von dem erhabenen Bhārātīrthā überkommene Woge der Majestät, ich verehere — indem ich mich auf Vidyātīrthā stütze — im Herzen unaufrührlich den Siva.“ Im Zusammenhang mit anderen Stellen, in welchen Vidyātīrthā und Bhārātīrthā vorkommen, werden wir v. 2 so zu verstehen haben, dass Vidyātīrthā der Abt, Bhārātīrthā der Lehrer ist, unter welchem Mithava studierte.

Ebenso beginnt auch der Kalaniraya und seine *Karikā*. In dem *Jaiminiyānyāyamāṭṭivastara* erzählt dann Madhava, dass er eine grossere *Nyayamālā* in der Art des Jaimini verfasst habe (*akaroḥ jamn imate nyayamālāṁ garyasam* || 5 ||), und als er diese dann im Ministerrat vorgetragen, von Bukka mit Abfassung eines Kommentars dazu betraut worden sei. Nachdem er die Huld des gegenwärtigen viergesichtigen Abtes Bhārātīrthā gewonnen, habe er sich ausgezeichneten Ruhm erworben:

sa bhāṇyād bhārātīrthāyātmindratūrananāt |
kṛpām aṇyāṣṭam laldhā parardhyāpratimo 'bhav it | 7 |

So übergebe er nun, nach Vollendung der *Nyayamālā* zur Freude der Weisen, ihre Erläuterung zur Belehrung für die Dummen.

Diese Stellen werden genügen, um Bhārātīrthā als unmittelbaren Vorgänger

¹ Leider stand uns die von Burnell benutzte Ausgabe nicht zur Verfügung, wir konnten daher nicht feststellen, ob jene Stelle mit der auf S. 672 in Jīvanandā's Ausgabe (Calcutta 1875) übereinstimme. Dort wird Vidyaranya angeführt und im weiteren Verlauf *Bandhāvānamuni* genannt, wozu die Angabe Madhava's in der *Parāśarasmiṭṭivākyā* stimmt, dass seine Familie dem *Bṛudhāyanasāstra* folge.

² Diesen Śloka bezeichnet Madhava im Eingang zu seinem *Jaiminiyānyāyamāṭṭivastara* als den Stempel oder das Siegel, womit er seine Werke kennzeichne, *śaṅkhaśc'c' aṇyāṣṭam aṇyāṣṭam anekārthagarbham ślokaṁ*. Nach seiner eigenen Angabe müssen wir in diesem Verse einen verborgenen Sinn vermuten, aus dem vielleicht noch die Lösung eines der vielen mit seinem Namen verknüpften Rätsel zu erschliessen ist.

Vidyaranya Madhava's und als Vorsteher des Klosters zur Zeit des Jamininyayama-
malavistara zu erweisen

Der Parasarasmitvyakhyā folgte der Kalanirṇaya, ein Werk welches nicht
blos für die Datierung Madhavas sondern auch des Komṣa Bukka wichtig ist. Nach
Kielhorn's Entdeckung¹ ist nämlich der Kalanirṇaya 1337/38 verfaßt. Da sich nun
Madhava dann wie schon vorher in der Parasarasmitvyakhyā als Minister und Kula-
guru Bukka's bezeichnet, Vidyatirtha der Vorgänger Bharatitirthas noch lebte so
ergibt sich dass Madhava 1337 wohl Monch aber nicht Abt geworden sein kann
und dass Bukka gleichzeitig mit seinem älteren Bruder Hanthari I geherrscht hat.

Dann erschienen die Kalanidhavalakṣikā, die Jamininyayama und
ihr Vistara. Noch zur Zeit der Jamininyayama lebte Vidyatirtha denn in v 6
verneigt sich der Verfasser vor dem in Vidyatirtha verkörperten höchsten Atman,
'*prapanya paramātmanam sri vidyatirtharupinam*'. Als aber Madhava den Vistara
dazu herausgab war wie wir gesehen haben bereits Bharatitirtha Abt.

In Madhava's eigene Abtzeit fallen nun noch zwei Werke in denen natürlich ein
Lehrer nicht genannt ist der Sarvopaniṣadārthanubhūtiprakāśa² und der
Jīvanmuktivivēka. Der letztere, das Schwänenlied des Paramahansa nennt in
v 11 die Parasarasmitvyakhyā auf welche ihr Verfasser wohl besonders stolz war.
Jedenfalls ist der Vivēka in hohem Alter geschrieben wie schon sein Inhalt vermuten
läßt. Zudem ist er das einzige Werk welches sein Verfasser als Vidyaranyaśvamin
unterzeichnet.³

Gewöhnlich zählt man unter die Werke Vidyaranya Madhava's auch die Vedā-
tadhikaranaratnamālā. Burnell führt sie, im Vamsabr p XVI als erstes Werk unseres
Autors an dagegen nennt er in seinem Index p 58a als Verfasser den Bharatitirtha.
Letztere Angabe wird richtig sein. Dem entspricht auch dass sowohl Aufrecht Cat.
cat. p 10 wie Śivadatta in seiner oben (S 41, Anm 4) citierten Angabe das Werk
dem Bharatitirtha zuweisen. Śivadatta rechtfertigt seine Ansicht damit dass im Kolo-
phon Bharatitirtha genannt wird während jeder Hinweis auf Bukka wie auch Madhava's
Siegel fehlt. Da sich das in Versen abgefaßte Werk mit dem Brahmasūtra beschäftigt
so wird es vermutlich die Grundlage für den im Eingang unserer Untersuchung
besprochenen Vivaranaprāmeyasāngraha gebildet haben.

Sehen wir nun von diesem unter Bharatitirthas Beihilfe entstandenen Erstlings-
werke und von der ebenfalls nicht allein unserem Madhava angehörigen Pañcadāsī ab
so ergibt sich als Reihenfolge der sicher von Madhava allein herrührenden Schriften

¹ Kalender besorgten schon die unmittelbaren Nachfolger Saṅkacāryas wie sein Schüler Toṇ-
kācārya, s. Burnell Index p 139b. Ein Vṛtakalanraja von dem Monch Bhāratitirtha verzeichnet
Mackenzie² p 109 No 43.

² GG³ 189 No 4 S 109.

³ Webers Verz No 1169 Bd. I S 331.

⁴ Das entspricht ganz den Ansprüchen der Abte von Śringer welche sich als Incarnationen der
Gottheit betrachten.

⁵ Inhaltsübersicht davon in Eggelogs Cat. of the India office No 538 p. 144 ff.

⁶ Vgl. P. Mitra Notices No 1486 IV p 52. Der Anubhūtiprakāśa nennt gewöhnlich Vidyara-
ṇyaśvamin. s. Burnell Index p 36b. V. deśanāśvamin in Hall Contributions p 116 No 124. Śrīya-
pācārya. Iṣṭe Mṣ in Mysore No 144 nennt keinen Autor setzt den Prakāśa aber hier anders.
S. Ferner aufbewahrte Werke Vidyaranya's.

1. Parāśarasmṛitivyākhyā	} unter dem Abt Vidyātīrtha	} von Mādhava als Minister und Beicht- vater König Bukka's verfasst.
2. Kālanirnaya 1337/8		
3. Kālamādhavakārikā		
4. Jaiminīyanyāyamālā		
5 Vistara dazu	} unter dem Abt Bbāratīrtha	
6 Anubhutiprakāśa		
7. Jīvanmuktiviveka	} als Abt Vidyāranyasvāmin von Mādhava verfasst.	

Wir haben Burnell's Angabe über die Identität Vidyāranya's und Mādhava's als wohl begründet erlunden. Es bleibt noch übrig, zu prüfen, ob auch Mādhava und Sayana eine Person sein können. Burnell's Argumentation geht von den bekannten Sloken der Parāśarasmrityākhyā aus, in denen sich Mādhava über seine Familienverhältnisse in folgenden Worten aussert:

*śrīmati janani yasya suktin māyavah pitā |
sāyano bhoganāthaś ca manobuddhi sahodaraḥ || 6 ||
yasya bandhajanam sūtram śākha yasya ca yajusī |
bharadvājaḥ kulam yasya sarvajñah sa hi madhavaḥ || 7 ||*

Der uns zugemessene Raum gestattet nicht, ausführlich die Gründe Burnell's gegen die bis auf ihn allgemein, in Indien wohl auch heut noch, angenommene einfache Deutung dieser Verse zu widerlegen. Das ist aber auch kaum nötig. Genügen wird, gegenüber Burnell's Leugnung der Existenz von Mādhava's Brudern, wenn wir einen derselben urkundlich nachweisen. Der Behauptung Burnell's, Bhoganatha sei als Eigenname unmöglich, ist bereits Cecil Bendall¹ entgegengetreten, nun erweist auch H. Kṛṣṇa Śāstri, Ep Ind III (1894) p 24, einen Bhoganatha als Sekretar und Hofnarr Saṅgama's II für ś. 1278, d. 1356 n Chr. Ein Bhoganātha lebte sonach am Hofe desselben Fürsten, dem Sāyana nach der Madhaviya Dhātuvṛtti als Minister diente. Und wie Madhava von seinen Brüdern spricht, so nennt sich auch Sāyana in Kolophon und Einleitung (v 13) zur Dhātuvṛtti Madhavasahodara und Mayanaputra. Dass Mādhava, Venkata's Sohn, der Verfasser eines Vedacommentars in keiner verwandtschaftlichen Beziehung zu unserem Madhvacarya oder Madhavamatyā steht, ist eigentlich kaum nötig zu erwähnen. Ebenso wenig wird man ihn mit Madhuga Bhaṭṭa's Sohn, Mādhvacārya, bekannter unter seinem Titel Ānandatīrtha, verwechseln. Auch der Commentar zum Purvaṅga des Samaveda von Narayana's Sohn Madhava ist, wie Weber, Verz No 1424, II, S 18, gezeigt hat „von Sayana's madhaviya vedarthapra-kāśa völlig abzutrennen“.

Dagegen mangelte es noch hinsichtlich eines anderen Madhava an der erwünschten Klarheit. Wir meinen Mādhavarāja, der als upanisanmargapravartaka, Premierminister Hanhara's II, Rāja von Jayantipura, Besieger der Turuskas, Eroberer von Goa und Gouverneur des Konkan in drei Urkunden aus Goa von s. 1313 vorkommt, und der vermutlich im selben Jahre (1391 n Chr.) gestorben ist.² Schwerlich wird dieser sieg- und ruhmreiche Feldherr mit dem hochbetagten Abte von Sringeri, der noch dazu

¹ Academy Vol 37 (1890), p 192, abgedruckt im JRAS 1890, p 491—93

² Vgl 1e Grand Jacob JBRAS IV (No 15), p 115/16. Bhan Daji ed. IX (No. 26), p. 227/28. Bhagavatī, Atu del 4 Congr. degli Or. II, p 153—58

spätestens (nach Aufrecht, Cat cat 711) 1387 gestorben ist, identisch sein. Wohl aber lässt sich ein verwandtschaftliches Verhältnis zwischen beiden erwarten. Wir wissen, dass im 14. Jahrhundert die Minsters'ellen in dem von Bukka und seiner Familie beherrschten Reiche erblich waren, was an sich noch lange nachher die alte Sitte, den Kindern den Namen ihres Großvaters beizulegen, im Königshause bewahrt blieb, liegt da nicht der Schluss nahe, dass Madhavarya Enkel eines gleichnamigen Ministers gewesen sei? Erfahren wir dann noch, dass Madhavarya wie Madhavarya dem Geschlecht Bhavadarya's angehört, so darf die Vermutung der Zugehörigkeit Beider zur gleichen Familie ausgesprochen werden. Die Eltern Madhavarya's waren der Divedin Camunda oder Caundibhatta und Mera oder Macimba. Die drei Dörfer, welche Madhavarya, wohl kurz vor seinem Tode, vergabte erhielten neue Namen nach ihm und seinen Eltern, ein Bach, der bei einem jener Orte vorbeifloss, wurde fortan Madhavatirtha genannt.

Von unserer Betrachtung blieben bisher ganz die Werke ausgeschlossen, welche bald Madhava bald Siyana zugeschrieben sich als madhaviya bezeichnen. Soweit die vedischen Commentare in Betracht kommen, werden sie gesonderte Behandlung im Zusammenhang mit Siyana's Schriften finden. Nicht in diese Kategorie gehört der Sankaradigvijaya, der noch unter Vidyatirtha entstanden ist, da er *śrī dyatir'harapn au* begrusst. Der Verfasser nennt sich *Abhinavakridhisi*, eine Bezeichnung, unter welcher wir Madhava sonst nicht kennen und charakterisiert sein Gedicht als madhaviya. Wir kennen bereits Madhava's Gebrauch von jaiminiya im Sinne, nach Art des Jaimini, und werden dem entsprechend madhaviya ähnlich auffassen.

Dass der von Siyana citierte Madhava übrigens nicht Siyana's Bruder, sondern höchst wahrscheinlich mit einem häufig von Devarya zum Nighantu citierten älteren Madhava identisch ist, ergibt sich nach einer Mitteilung von Dr. Emil Sieg aus der Vergleichung dieser Citate mit Siyana's Rigveda-commentar. Da jener Madhava

* Darauf hat schon Weber 1873 im L. Cbl. 45 S. 141 hingedeutet. Eher dürfte Madhavarya und Madhavanka der Premierminister Bukka I. Statthalter der 1000 von Panava 1190-1368 n. Chr. eine Person sein. Vgl. Fleet L. Art. II (1875) p. 206.

† Nach der Tradition war Vajana, der Vater der beiden Minister Madhava und Vajana, Minister Sangama's I. Urkundlich erwiesen ist Caccapa, erblicher Minister und General Hanhara II. und dessen Sohn der Fürst und General Irugappa, Verfasser der Nantharatanamala für 1301-1352 n. Chr. durch Hultzsch III 1 p. 156 ff.

‡ Sangama II, Bukka II., Devarya II. waren Enkel je eines entsprechend gleichnamigen Königs.

§ Es lag nahe, den Verfasser der Pravagatanamala, Caccappa der etwa 50 Jahre nach Madhavarya Minister in Vijayanagara war, hier heranzuziehen. Derselbe war jedoch kein Bhavadarya, wohl aber seine Gemahlin Kumtamba. Vgl. Farnell Index p. 16a. Da Vajana aus dem Telugulande stammte (Jahrbuch p. VIII) so ist es nicht ohne Interesse, etwa 50 Jahre vor unseres Madhava Geburt einen Madhava aus Bhavadarya's Geschlecht dort anzu finden. 118-1360 n. Chr., weil er der Bhavadarya Kesava Mahajani, Minister des Chakrayakona Kivadeva von Kalyani das Dorf Teravatala an 20 Brahmanen. Von diesen erhielt Madhavadeva aus Bhavadaryastamme den Tempelbezirk. Im Kloster befand sich noch eine Madhava's, dem Kavya und dem Caryagotra. JBRAS. II (No 15) p. 15 ff. Schon 493 und 633 nennen die Platte und Khedilafeln zwei Madhava als Knechtsminister im südlichen Cejari (Fahler W. SB. III hist. KJ. 114, S. 181-183), zahlreicher anderer Madhava aus allen Zeiten nicht zu gedenken.

§ Die zum Skandipurana gerechnete Satasah 3 ruht von einem anderen Madhava her, der Schüler eines Tryanaka war.

¶ Daraus folgt die Irrigkeit der bisherigen Datierung Devarya's. Dieser nennt als seinen letzten

ebenfalls als Verfasser eines Bhasya genannt wird so dürfte es das madhaviya der Vedacommentare auch mit auf ihn zielen.¹

Sicherlich war Madhava der bedeutendere der beiden Brüder, deshalb mag er es auch verschmählt haben sich an Sāyana's Kompilationen anders als durch Rat und Herbeischaffung von Unterlagen zu betheiligen. Ob dafür freilich der Stoff in Sringeri vorhanden war, kann erst nach gründlicher Untersuchung der litterarischen Thatigkeit dieses Klosters ermittelt werden. So viel wir sehen scheint das Studium der beiden Mimamsas, in immer erneuter Beschäftigung mit den Upanisaden und dem Brahma sūtri, die Mehrzahl seiner Monche vollauf in Anspruch genommen zu haben.²

Wenn aber Madhava die Arbeiten seines Bruders beeinflusste ja teilweise mit seinem Namen deckte, so entrichtete Sayana nur den schuldigen Zoll der Dankbarkeit gegen den älteren Bruder, indem er sie als madhaviya, von Madhava beeinflusst, ihm geweiht, bezeichnete.

Vorgänger den Tharatasvāmin. Da Letzterer seinen Commentar zum Samaveda zwischen 1273—1310 in Srīngapatam abgefasst hat (s. Burnell Index p. 116), so wäre Devarāja frühestens in die erste Hälfte des 14. Jahrh. zu setzen. Andererseits nennt Devarāja Sīyana nicht, kann sonach längere Zeit nach ihm nicht geschrieben haben.

¹ Für diese Auffassung spricht auch Caṇḍappāca yaś Śloka

śedān iya khyāṣ madhava arjaka sīyavārīva aturidharaka

den Burnell, Vamsābr. 2, note, für Identifizierung der beiden Brüder verwertet.

² Ob der bei Rice No. 489 erwähnte Taittirīyacasāra von Vidyātīrtha zu der Śaṁhitā in Beziehung steht, bleibt abzuwarten.

KURT KLEMM





Aksnōti aksnutē das Vieh zeichnen



Die dicken und langweiligen Brahmanas, um deren Aufhellung Albrecht Weber sich so hervorragende Verdienste erworben hat, liefern dem beharrlichen Leser manchen Beitrag zur Kenntnis des indischen Lebens, z B über die Lage der Kleinfürsten, denen ihre widerharrigen Unterthanen manche Sorge bereiteten, über das Leben in der Gemeinde, und nicht zum wenigsten über den wichtigsten Gegenstand aller weltlichen Gedanken, das liebe Vieh. Einzig in seiner Art ist, so viel ich weiss, ein Abschnitt der Maitrayani Samhita über die Art, wie die Kühe an den Ohren gezeichnet wurden, was zu der Zeit des Jahres geschah, wo die Kühe auf die freie Weide und zum Bullen gelassen wurden. Diesem Abschnitte (4, 2, 9) möchte ich einige Worte widmen. Der uns hier näher angehende Teil des Kapitels beginnt mit den Worten *ja atnām idam karṣṇi bhūyasām uttara n san am kṛyāsam ih gāḥm lakṣma kuryāt* d h er mache den Kühen das Zeichen, indem er dabei sagt (oder denkt) möchte ich es im nächsten Jahre mehreren machen als ich jetzt thue. Das Folgende ist mir nicht völlig verständlich, was nicht zu verwundern ist, da es an Parallelen fehlt (denn der von Schröder citierte Passus aus dem Manava Smṛtiasūtra steuert nichts irgend Erhebliches bei) ich hebe deswegen nur hervor, dass folgende Nom plur fem von Adjectiven vorliegen, durch welche Kühe bezeichnet werden, die am Ohre gezeichnet sind: *sthāṇṭakariyas, karkarikariyas, chidrakariyas, pracchidyakariyas, dṛṭrakariyas, vishakariyas*. Dass die Inder viele derartige Ausdrücke hatten, ist uns nichts Neues. Denn Panini lehrt 6, 3 115, dass der Endvocal des Wortes vor *karna* verlängert wird, wenn es sich um die Zeichnung des Ohres handelt, ausser bei *-īṣṭa, āṣṭa, pāṣṭa, māṣṭa, bhūṣṭa, chinna, chidra, snāta, svastika*. Was die Deutung der einzelnen in der MS vorkommenden Composita betrifft, so weiss ich dem was Böhtlingk in seinem Wörterbuch sagt nichts hinzuzufügen, nur dass ich bei *karkarikarūḍ* statt 'lautenähnliche Ohren habend' lieber sagen würde 'Ohren habend, die mit einem lautenähnlichen Zeichen versehen sind' und entsprechend bei *dṛṭrakarūḍ*. Den Schluss bildet folgende Betrachtung: *prajāpatih pasūn asṛjāt sá rā asṛg rā nāsrjāta, asṛjīm etat tát asṇī srkṣtam, krurām pasūnam kṛyā ite rā sá sṛg nāsrjāta krurām r t eṣā pasūnām kurute jō kṣnut, jad aksitās t nīkṣitī dīha jad anaksitā t sṛjante anaksitās tat ahur na rā etām etī anutragacchanti jī anaksitā ite tāsmā aksitī jī rā tjanant kṣiyāt, rāpō āt tjanant jāt tjanantāksa yāt rāprena pasūn arpanen rā g iment jāsā krurān tát asantam, aksukṛtām apsu - rājāt rī t nākṣitātās tīd dhī snāt*

tāc chāntam athā ahur bṛuhadyasah tad dhi man tāc chintam, d h Prajapati schuf das Vieh, aber das Blut schuf er dabei nicht, das ist *āsyam* und daher heisst es *āsy*. Er schuf es aber deshalb nicht, weil er dachte, ich werde (wenig ich es schaffe) meinem Vieh eine Wunde beibringen. Nun bringt derjenige seinem Vieh eine Wunde bei, der es für sich zeichnet. (Deshalb soll man es eigentlich nicht zeichnen, und braucht es auch nicht, indem man denkt) „es ist allerdings dadurch gezeichnet, dass es gezeichnet ist, aber es ist doch auch dadurch gezeichnet, dass man von ihm weiss es ist nicht gezeichnet“ (d h die Nichtzeichnung ist unter Umständen auch ein Unterscheidungsmittel). Aber dagegen wendet man ein, dass das Vieh, welches ungezeichnet ist, im Jenseits (?) nicht zu dem Besitzer kommt, deshalb ist es zu zeichnen. Man zeichne es nicht mit einem Pfeil, denn da der Pfeil so viel wie der Vajra ist, wurde man es so mit dem Vajra treffen, auch nicht mit Eisen, denn das ist roh und wild, sondern das Vieh ist zu zeichnen mit einem Pfeilrohr, nachdem man dieses eine Nacht hat im Wasser liegen lassen, denn das ist mild und zahm. Ferner sagt man auch ‚mit Kupfer‘, denn das ist mild und zahm. — Das Verbum *akṣmā*, welches wir hier in seiner technischen Bedeutung ‚das Vieh zeichnen‘ kennen lernen und das ursprünglich ‚einritzen, stechen‘ bedeutet haben wird, kannten wir bisher aus *nir akṣmā* AV 4, 22, 1, das durch ‚entmanne‘ übersetzt wird, vielleicht steckt es auch in AV 12, 4, 6 *3d 'syāh karṇā askundā a sa devesa rścatā lakṣma kurva iti manyate kanyah hrute sam* „wer ihre (nämlich der Kuh die er dem Brahmanen geben soll) beiden Ohren zeichnet, der wendet sich von den Gottern ab, während er denkt ich mache mir ein Zeichen‘, verringert er sein Besitztum“. Dass in *astakarn* nicht das Zahlwort acht, sondern das Part von *akṣ* steckt, hat Bohtlingk in seinem Wb gesehen. Verwandt ist gr οἶστος

BERTHOLD DELBRÜCK





Über den Śloka im Mahābhārata



II Dichter des Mahābhārata bauen den Śloka durchweg nach den im Rāmāyana geltenden Gesetzen, nur gestatten sie sich in einzelnen Punkten grössere Freiheit. Aber auch dabei lässt sich eine gewisse Gesetzmässigkeit erkennen, die das Walten eines feinen metrischen Gefühls verrät. Meine Beobachtungen gründen sich auf Parvan III—V, aus denen ich nur alles metrisch Beachtenswerte notiert habe. Dem Umfang nach entspricht das Material, auf das sich meine Beobachtungen gründen, dem Teile des Rāmāyana, den ich in ähnlicher Weise untersucht habe, nämlich Kanda II—VI.¹

Die 1. Vipula, deren Pada auf einen Proceleusmaticus oder Paeon IV (— — — —) ausgeht, und die 2. Vipula, die an gleicher Stelle einen Choriambus oder Paeon I (— — —) hat, werden bekanntlich noch dadurch von einander unterschieden, dass die 2. Vipula als ersten Versfuss den Duanibus, bez. Epitritus III (— — —) haben muss, während die 1. Vipula alle erlaubten viersilbigen Versfüsse zulässt, die auf eine lange Silbe enden. Nun fand ich im Rāmāyana II—VI (Bombay) acht Fälle, in denen die 2. Vipula nicht mit dem gesetzmässigen Fusse — — — — anhebt, sondern mit einem andern viersilbigen, auf eine lange Silbe endigenden Versfusse, nämlich *kaśala śthānamatmā* II 71, 16, *parisāntam pathy abhnat* 72, 9, *apasarpad deūtripadam* III 30, 23, *nā tisthulan natikṛsān* V 4, 19, *apariddhau capī rathau* VI 43, 43, *tatth krudhko Vajusuto* 59, 112, *durā, āram dursamāh* 90, 66, *utjāmulā nṛphalak* 128, 102. In diesen acht Fällen steht eine Casur nach der vierten Silbe, aber um diese Erscheinung als gesetzmässig zu erweisen, bedarf es reichlicheren Materials. Dies bietet das Mahābhārata. Dort fand ich in Parvan III—V die fragliche abweichende 2. Vipula in 85 Fällen, die in der Note² angeführt sind, und alle mit Ausnahme der drei eingeklammerten bestätigen die im Rāmāyana gemachte Beobachtung. Es kann somit als feststehende Regel betrachtet werden, dass auch dann die 2. Vipula metrisch un-

¹ Siehe mein „Rāmāyana“ p. 24.

² III 12, 68, 29, 11, 31, 9, 32, 62, 33, 13, 32, 35, 17, 38, 17, 54, 3, 78, 18, 81, 15, 85, 82 (96, 8) 99, 7, 110, 3, 57, 151, 18, 156, 6, 158, 67, 161, 42, 168, 35, 171, 12, 175, 11, 189, 56, 207, 29, 215, 18, 224, 3, 225, 31, 229, 10, 250, 39, 231, 2, 272, 23—259, 34, 263, 7, 272, 30, 42, 275, 40, 296, 15, 298, 31, 310, 3, (313, 64) IV 13, 33, 16, 30, 21, 6, 47, 25, 70, 27, 17, 16, 31, 8, 55, 61, 62, 36, 5 (35, 8) 39, 34, 40, 22, 8, 43, 30, 46, 14, 63, 11, 70, 7, 90, 21, 95, 50, 90, 19, 103, 14, 105, 9, 117, 14, 125, 10 (129, 37), 130, 17, 51, 133, 9, 17, 135, 11, 141, 53, 143, 9, 146, 1, 151, 22, 160, 114, 169, 24, 171, 18, 179, 30, 183, 12, 184, 18, 185, 15, 193, 18, 195, 6.

anstoßig ist, wenn die vierte Silbe schwer ist und auf sie eine Casur folgt. Der Sinn dieser Regel wird unklar, wenn wir uns erinnern, dass sie auch für die verhältnismässig seltene 4 Vipula (mit dem Padaschluss — — —) gilt. Für die gewöhnlichen Vipulaformen (1, 2, 3) genügt es, dass die vierte Silbe lang ist, für die ungewöhnlicheren Formen war ausserdem eine Casur nach der vierten Silbe nötig, um die Mitte des Pada zu markieren und so die richtige Silbenzahl des Pada erkennen zu lassen, wenn der Schluss desselben nicht durch ein gewohntes Metrum (um nicht zu sagen Rhythmus) kenntlich gemacht war.

Die oben aufgestellte Regel gilt auch in den seltenen Fällen, in denen der Pāda-Ausgang ein anderer als in den vier Vipulas ist (von der Pathya selbstredend abgesehen). Die Fälle sind

I Ausgang — — — tato 'rjunah śaravāṣaṁ III 39, 36, sisur jathā pītur anke 42, 27, tato 'rjunas karāmanah 46, 52, śaksād devan apahāya III 76, 12, daśa parān daśa pūrān 84, 55, gatasrīkām htarāyān 267, 17, avyaya kṛvāhan V 36, 25, Jarasandhik Sahadevo 50, 48, Satyawatāh Purumitrāh 58, 7 u 11, gīddhā rāja Dhrtarāstrāh 72, 11, pītralekāt patilokam 90, 44

II Ausgang — — — samksīpantīm ca prabham III 55, 13, jatra gatra ra vocatī 180, 22, anālīkhe hṛanmayam V 35, 14, tad vai deva upasate 46, 1, Avisthalam Vrkaṣṭhalam 72, 15 82, 7

III Ausgang — — — — — nrdham prava hy utkrāmati V 38, 1

Wir können also die allgemeine Regel aufstellen, dass I in allen Vipulas die vierte Silbe schwer sein, und II in den ungewöhnlicheren Formen ausserdem eine Casur nach der vierten Silbe stehen muss — Ausnahmen sind verhältnismässig selten.

I Die vierte Silbe ist leicht, aber es folgt ihr eine Casur, śakbhāstram asma vāsam III 167, 33, kancit kalām usyatam vai 216, 12, anāḥam etid uktaṁ 294, 31. — samskṛtya ca bhōjayati III 96, 8, brāhmādityam unmayati 313, 64, apikṛtya buddhimato V 38, 8 — drastāy adja tadato 'sman III 133, 14. — adrsyanta sapṭarsaḥ III 187, 46

II Die Casur fehlt. Dies kann ich nur bei der 4 Vipula belegen III 22, 46 92, 17 157, 70 201, 8 204, 31 229, 44 231, 110 233, 50 242, 8 V 77, 19 105, 13 135, 4. Da aber selbst nach der achten Silbe die Casur in einigen Fällen (III 205, 18 290, 30 315, 4) und nach der 5 Silbe bei der 3 Vipula (IV 43 13) fehlt, so darf die Vernachlässigung der Casur nach der 4 Silbe als ein weniger schwerer Fehler betrachtet werden.

Es erubigt, die gänzlich fehlerhaften Verse zu verzeichnen. Gegen das Gesetz beginnt der Vers mit einem Chorambus ājagatam nama dhanur III 126, 34, sapṭa-daśam it rājendra V 37 1 d adā apugān saritam V 46, 7, rasmi-atām vādityo V 126, 12. Die vorletzte Silbe ist kurz statt lang unāśahyo vjaladhṛt III 167, 44, atrāva tisthāi ksatriya V 45, 21, abhijānānī brāhmanam V 45, 56. Der letzte Fall ist auch noch dann unregelmässig, dass der erste Fuss nicht — — — ist, wie es die 3 Vipula erfordert. Ganz missglückt sind folgende Padas jayāṣaṁ vcam sāmnam ca

* Im Kāmayana II—VI kommt die 4 Vipula 38 mal vor. Ihre Häufigkeit im VI Bh. ist vielmal grösser, bleibt aber immer noch gegen die der 3 ersten Vipulaformen weit zurück.

III 26, 3, *bhagavat de arsiṅgam t. am* 273, 4, : *śamatadai vacitaiḥ* 146, 22; *ī r et i*
cañcasi t. am dyūtam 78, 8, *śarakaṇṇat sīlas te syuh* V 45, 8

Bisher haben wir nur von achtsilbigen Pādas gesprochen. Nun finden sich im M Bh aber auch neunsilbige Pāda, wenngleich nicht gerade häufig, so doch auch keineswegs als Seltenheit. Als regelmässig müssen solche Neunsilbner, wie Gildemeister *Anthologia Sanscritica*¹ 123 hervorgehoben hat, betrachtet werden, wenn sie mit dem Fusse — — — anheben. Bei diesen regelmässigen Neunsilbnern wiederholen sich eben dieselben Erscheinungen, welche auch die gewöhnlichen Achtsilbner darbieten. Wir finden nämlich eine neunsilbige Pathya, und ebensolche Vipulas I—IV. Ein Gesetz über eine diesen Versen eigene Casur, welches Gildemeister I c, allerdings mit Vorbehalt, aufstellt, wird durch eine ausgedehntere Statistik nicht bestritten. Vielmehr gelten nur solche Casurgesetze, die auch bei den achtsilbigen Vipulas in Kraft sind.²

Zweifelsohne geht der Ursprung dieser Art von Neunsilbner in eine Zeit zurück, in der die beiden ersten Kurzen zu einer Länge durch die Aussprache zusammengefasst wurden. Aber die Regelmässigkeit der Erscheinung beweist, dass sie von der Aussprache unabhängig geworden war. Dabei kommt in Betracht, dass der Anfang — — — bei achtsilbigen Versen ausgeschlossen ist. Denn bei der Pathya muss die 5. Silbe kurz, bei den Vipulas die 4. Silbe lang sein, während das Gegentheil bei dem regelmässigen Anfang der Neunsilbner der Fall ist. Dieser Anfang musste also für Neunsilbner reserviert sein und dieselben gewissermassen ankündigen, weil er bei den Achtsilbnern nicht zulässig ist.

Ausser diesen regelmässigen Neunsilbnern giebt es nun noch andere, von denen die meisten durch Contraction zweier Kurzen in eine Länge zu regelrechten achtsilbigen Pathyas werden. Die Verse III 313, 47 48 77 78 enden in beiden ungeraden Pādas auf *bharati*, spricht man **bhōti*, so ist alles in Ordnung, ebenso in III 313 45 *kṁs. id adityam urnayati*, wo man **unnati*, und in I 95, 15 *rā tac chalyam m ar tatyam*, wo man **mar. artetum* gesprochen haben wird. Schwieriger ist es zu entscheiden, wie man sich in III 313, 61 *kṁs. it suptam na rī usati* und in V 43 11 *katham samūddham asaṁddham* gehalten haben mag. In III 290, 19 *Dasakṁdhlara rājasūnōh* wird wohl das letzte *a* von *Dasakṁdhara* metrisch verlängert worden sein.

Nach Abzug dieser Fälle verbleiben nur zwei schlechterdings falsche Neunsilbner *śraddham pūtrbhya na dadati* (hierbei habe ich leider die Stelle zu nothwendig vergessen) und V 185, 18 *Bhismo rasunam anyatamo*. Nun unter mehr als 30000 Versen mögen ja wohl ein paar metrisch falsche mit unterlaufen.

Als Nebenresultat dieser Untersuchungen hebe ich die Erkenntnis hervor, dass die metrische Praxis des Mahābhārata trotz ihrer Übereinstimmung im Grossen und

¹ Ich stelle die Fälle aus den Parvan III—V hier zusammen. *Pūṇa* III 84 31 85, 78 131, 34 142, 42 188, 9 200, 9 257, 8 260, 4 *V* 4, 21 11, 15 37, 12 47, 16 178, 9 *I* 179, 11 158, 9 244, 6 *V* 90 98 103, 12 179 1 *I* 179, 11 16, 7 167, 35 207, 13 222, 12 *V* 176, 28 177 35 179, 13 (= 22) 180, 17 184, 14. 3 *V* 179, 11 99, 39 142 26 *I* 179, 11 291, 37 313, 48. *IV* 5, 20 *V* 11, 16 165, 22

² Doch würde dieser Grund nicht genügen, die Entstehung der regelmässigen Neunsilbner in einer Zeit, in der ausschliesslich die Silbenzahl galt, zu erklären. Denn es müsste sich alsdann auch die Variante — — — finden, für die der geltend gemachte Grund ebenfalls gelten würde. Dieser Anfang findet sich aber nicht, sondern immer nur — — —

Ganzen mit der des Rāmāyaṇ ein charakteristisches Gepräge hat. Der Grund dieses Unterschiedes ist meines Erachtens der, dass wir es mit zwei örtlich geschiedenen Dichterkreisen zu thun haben. In der östlichen Hälfte Hindustans der Heimat des Rāmāyaṇa, hatte sich die Dichtkunst früher verfeinert als in dem mehr kriegerischen Westen.

Nachtrag. In den Parvan VI—VIII habe ich noch folgende nach Obigem als metrisch falsch zu bezeichnende Verse gefunden: *adhastā ca mas r VI 6 11 sūti meśim anangar ca 9 3, kausika p a 11 2, 8 jatra Bhūmaja Droraja S 9 3 sat to na nānā 96 3 saśatra jumā nrpate VII 61 5 tasmāt 11 Mādhastya ca 62, 7 etan apit ā sa' rathan 73, 9 kuru, 11 Li afra arā 137, 16 pra'pīśāca vīm ikāh 146 7 jagera tāsā cchat reṣ 159 36 praśa uco brh'arām || VIII 71, 59 tasyaṣyami brh'arām || 74 50*. Im Übrigen fand ich meine obigen Beobachtungen auch in diesen weiteren 10000 Śloken durchaus bestätigt.

HERMANN JACOBI





Die Legende von Dipankara und Sumedha



fast sämtlichen Legendensammlungen der südlichen wie der nördlichen Buddhisten, die sich mit den früheren Existenzen des Buddha beschäftigen findet sich die Erzählung von dem Bodhisattva Sumedha, der seine Kleider am Boden ausbreitet, um dem Buddha Dipankara den Weg zu bahnen und dafür von diesem die Prophezeiung erhält, dass auch er einst die Buddha wurde erlangen werde. Die ausführlichste Fassung derselben ist die chinesische, bekannt unter dem Namen *Fu pen hng tsü kang* (*Abhukramanasutra*) und übersetzt von Beal im *Journal of the Royal Asiatic Society* VI, 377 ff. Dieselbe enthält ausser der eigentlichen Legende von Sumedha (oder wie er hier genannt wird Megha) auch noch die ganze Vorgeschichte des Dipankara, der zuerst ein Diener des Buddha Ratnabhava gewesen war und dann in der Stadt Padma als Sohn der Candrottara, der Gattin des Brahmanen Suryapati, wiedergeboren wurde, worauf er die Buddhawurde erlangte.

Die nächste Fassung der Sage, mit der wir uns beschäftigen müssen, und die der chinesischen an Ausführlichkeit wohl nicht viel nachstehen wird ist die des *Mahāvastu* (Senart's Ausgabe, Band I, p. 193—248). Die Vorgeschichte des Dipankara wird hier ebenfalls erzählt, doch stimmen weder die Ereignisse noch die Namen zu denen im chinesischen Bericht. Auch in der Sage selbst finden sich wohl einzelne Inkongruenzen zwischen den beiden Fassungen, die Hauptzüge aber sind deutlich wiederzuerkennen. Der Bodhisattva, der auch hier Megha heisst, versucht vergebens Blumen zu kaufen, um dieselben dem Buddha Dipankara zu opfern, da der ganze Vorrat erschöpft ist. Da sieht er im letzten Augenblick ein Mädchen (*Prakṛti* im *Mahāvastu*, *Bhadra* im chinesischen Bericht), welches 7 Lotusblumen in einem Wasserkrug trägt und überredet sie ihm fünf davon zu verkaufen unter der Bedingung, dass er sie heirate. Er opfert diese Blumen dem Dipankara und die Folge davon ist die Prophezeiung, dass er nach Ablauf einer unendlichen Zahl von Kalpas der Buddha Śakyamuni in Kōpilavastu sein werde. Hiermit schliesst über die Erzählung des *Mahāvastu* nicht, sondern es folgen nun die Schicksale des Meghadatta, eines Freundes des Megha, der mit ihm und mit 60 andern Schülern zusammen von einem weisen Brahmanen unterrichtet worden war, sich aber nicht hätte entschliessen können dem Dipankara als Jünger zu folgen. Dieser Meghadatta führt ein hochtollsternhaftes Leben und muss dafür durch einen längern Aufenthalt in der Hölle büssen. Dann wird er zur Zeit, als Śakyamuni Buddha war, in der Gestalt eines kolossalen Indras, Tri-

tingala mit Nimen, wiedergeboren der die Meere weit und breit unsicher macht. Der Kaufmann Shripikarani mit seinen 500 Geführten war gerade im Begriffe dem Ungeheuer zum Opfer zu fallen, als der Herr Purna ihnen zu Hülfe eilte und sie aufforderte den Buddha anzurufen. Sowie Timingala diesen Namen hört, fällt ihm der Buddha Dipankara ein, von dem sein Freund Megha ihm vor unzähligen Kalpas gesprochen hatte. Er verschont die Reisenden, erleidet den Hungertod und wird dann in Sravasti in einer Brahmanenfamilie wiedergeboren, wo er den Namen Dharmaruci erhält. Nachdem er erwachsen, tritt er in den geistlichen Stand und jedes Mal, wenn er den Buddha begrüsset, sagt dieser zu ihm: *Cirasya Dharmaruci, sucirasya Dharmaruci*. Die Mönche erkundigen sich nun bei Buddha, was dieser Ausruf bedeuten soll, worauf derselbe ihnen die ganze Geschichte von Dipankara erzählt und hinzufügt, dass zu jener Zeit er selbst Megha und Dharmaruci Meghadatta gewesen sei.

Der letzte Teil dieser Erzählung findet sich wieder im zweiten Avadana des Divyavandana und das Ganze in etwas veränderter Reihenfolge im 18. Avadana der selben Sammlung. Auch die 89. Erzählung der Bodhisattvavadanalalpalata betitelt Dharmaruci oder Timingala Avadana stimmt im Grossen und Ganzen mit dieser letzteren Fassung überein (Ryendralala Mitra, Sanskrit Buddhist Literature of Nepal p. 71). Die Episode von dem Meerungeheuer Timingala und dessen freiwilligem Hungertod wird hier an die Spitze gestellt, die Folge davon ist dann die unglaubliche Gefrassigkeit des Brahmanenbuben Dharmaruci, über welche allgemeines Entsetzen unter den Priestern herrscht. Nachdem er herangewachsen, fragen sie den Buddha ob er überhaupt ein Mensch und nicht vielmehr ein Yaker oder Rikasa sei, und Buddha erzählt ihnen nun seine Vorgeschichte aus der Zeit der Buddhas Ksemankara, Dipankara und Krakucchanda. Zur Zeit des Dipankara kamen zwei Brahmanenbrüder Mati und Sumati in den Hof des Königs Visava von Benares. Die Tochter des Königs Sundari verliebte sich in Sumati dieser aber wollte nichts von ihr wissen und sie trat in den geistlichen Stand. Darauf hatte Sumati einen sonderbaren Traum und, um sich denselben deuten zu lassen, ging er zu Dipankara nach Dipavati. Dort traf er die nunmehrige Nonne Sundari welche einwilligte ihm Blumen zu verkaufen unter der Bedingung, dass er sie in seiner nächsten Existenz heirate. Sumati opferte nun die Blumen dem Dipankara und empfing dafür von ihm die Prophezeiung, dass er der Buddha Sikyamuni sein werde. Sumatis Bruder Mati spielt hier ungefähr dieselbe Rolle wie Meghadatta im Berichte des Mahavastu und wird am Schluss als Dharmaruci identifiziert.

Zu diesen bereits bekannten Fassungen unserer Legende kommt nun noch eine bis jetzt unbekannte, nämlich die des Apadana. Sie ist betitelt Dhammaruci Apadana und bildet die 489. Nummer der Sammlung. Da sie ziemlich kurz und in verschiedener Beziehung interessant ist, so will ich sie hier anführen.

*Yadi Dipankaro buttho Sumedham ajakari juo
 «Aparameyye ito kappe ayam buddho bhussati
 imass janta n ita Maya nama bhussati,
 pitu Suddho lano nama, ayam hussati Gotamo
 Piddhanari padahati na katta dukkarakirikam
 assatthamari samuddho byhussati mahigato*

Upatisso Koli'o ca aggā hessanti sātthā,
 Ārai lo nūna nāmetva upatthissat' imam jām
 Khema Uppalānna ca aggā hessanti sātthā
 Citto Ālāko ceta agga lessant' upatthā,
 Khujjuttara Nardamā'a agga lessant' upatthā,
 bodhi imassa tirassa assattho 'ti paruccati »
 Idam sutodā racanān asanassa nāhesino
 amodā naramarā namassanti katanjā't
 Tadāham māna'o āsīm Megho nāma susikkhito
 Suta cjalāranam seṭṭhaṇ Sumedhassa mehaṇ me
 saṇṭissattho bhāsitvāna Sumettho karu āsāyo
 pabbajantam ca tam tiram sāhica anupubbaj
 Samvuto pātimokkhasiṇi vāṇiṇi ca pūcasi
 suddhāyo sato tiro jirāsasi ikarāto
 evam tiharamāno 'ham pāpān ittena kuru
 nyojito anācāre sinuagga paridhan si'o
 etakkavasito hutvā sāsanato apākkāmi
 Paccha tena kumittena payutto mānughātāmi
 akarim anantariyāsi ca ghātayāmi dutṭhāvanāso
 Tato cuto Mahāricim upapāmi sudārināni
 impātāgato santo samsarim dukkhito ciram
 na puṇo addasam tiram Sumedham narapungavam
 Āsīm kappe samuddamhi maccho āsīm Timgalo
 disāham sāgare rāsam goṇaratham upāgamim
 disā mam anyā bhita buddhasattham anussarim
 'Gotamo ti' mahāghosam suta tisi udiritam
 pūbbasānān saritāna tato kālā kito aham
 Sāvatthiyam kule iddhe jāto brahmanajātyam
 āsīm Dhammaruci nāma sabbapāpāgucchako
 Disāham lokapajjotam jātya sattavassiko
 Mahājetavanam gantvā pabbajim anagariyam
 Upemi Buddhāni tikkhattum rattiya divasassa ca
 disā disā nūnā aha Ciram Dhammaruci 'ti mam

Hier fällt zunächst auf, dass wir statt des einen Bodhisattva, der dem Dipankara Blumen opfert und zum Dank dafür eine Prophezeiung erhält, zwei verschiedene Personen haben, nämlich einmal Sumedha, dem die Buddhawurde von Dipankara in Aussicht gestellt wird, und dann Megha, der diese Prophezeiung mit anhört und im Anfang Willens ist, ebenfalls in den geistlichen Stand zu treten, dann aber durch schlechtgesinnte Freunde wieder davon abwendig gemacht wird. Er spielt so ziemlich die selbe Rolle wie Meghadatta im Mahavastu (*matuglātanam akarim*) und wie Maṭi im Divyavadāna, wird nach einem langem Aufenthalt in der Hölle als Fisch Timgala und, nachdem er das schon bekannte Abenteuer mit den 500 Kaufleuten bestanden, als Dhammaruci in Savatthi wiedergeboren.

Ausserdem wäre dann noch zu erwähnen der erste Abschnitt des Buddhāvamsa

und der Anfang des Bodhivamsa (p 5—10 in der Ausgabe von Arthur Strong für die Pali Text Society), ferner aus der Kommentarlitteratur der erste Abschnitt des Dūrenidāna in der Einleitung zum Jāṭikakommentar (Fausboll's Jataka vol I, p 2—28), der den Namen Sumedhakatha führt und wörtlich in der Visuddhajanavāsinī (Kommentar zum Apadana) sowie teilweise in der Atthasālinī (Kommentar zur Dhammasaṅgani) wiederholt ist. Die Legende ist jedoch in diesen Texten nicht enthalten sondern nur die Prophezeiung des Dipankara an Sumedha.

Wenn wir uns nun fragen, welche von den vorhin erwähnten Fassungen der Legende die älteste ist, so wird hier wohl ausnahmsweise die Priorität nicht auf Seiten der südlichen Version sein. Ich habe schon in meinem am Orientalistenkongress in Genf gehaltenen Vortrag die Vermutung ausgesprochen, dass das Apadana eine aus Stücken sehr verschiedenen Alters bestehende Sammlung sei und habe als haupt sächlichsten Beweis dafür den Umstand angeführt, dass ausser den sonst in südlichen Texten vorkommenden 24 Namen von Buddhas sich darin noch eine Anzahl anderer finden, die entweder nur aus nördlichen Texten oder auch gar nicht bekannt sind (z B Ajuna, Romasa, Samblava). Auch dieses Dhammaruci Apadana scheint mir zu den jüngern Partien der Sammlung zu gehören, wenn auch nicht zu den allerjüngsten, zu denen ich z B das Sihisanadīyika Ap (No 11), das Pañcasilasamādāniya Ap (No 24) und andere mehr rechnen würde.

Es muss also eine von den nördlichen Rezensionen die älteste sein und zwar scheint es mir, dass die des Abhiniskramanasūtra am meisten Anspruch auf hohes Alter hat, wenn wir nämlich die Legende von Sumedha an und für sich betrachten und die Vorgeschichte des Dipankara ausser Acht lassen. Der Kern der Sage ist doch jedenfalls die Scene die auf dem Stupa von Bharhut dargestellt ist (Fergusson Tree and Serpent Worship Tafel L. Cunningham, The Stupa of Bharhut p 134 No 38, Indian Antiquary vol XI p 27, 146) wo Sumedha sein Haar ausbreitet, um Dipankara hinüber schreiten zu lassen. Daran hat sich zunächst die Episode von dem Mädchen, welches dem Sumedha die Blumen verkauft unter der Bedingung dass er sie heirate, und andererseits die Prophezeiung des Dipankara geschlossen. wonach das Abhiniskramanasūtra schliesst. Erst viel später ist die Erzählung von den Schicksalen des Meghadatta hinzugekommen die im Mahāvastu schon einen ziemlich breiten Raum einnimmt im Divyavadāna sowie in der Bodhi attavādanakalpalata aber ganz in den Vordergrund tritt, so dass der Kern der Sage dort zu einer Episode herabsinkt.

Auch der Bericht des Apadana beschäftigt sich fast ausschließlich mit den Erlebnissen des Dhammaruci in seinen früheren Existenzen (der hier aber Megha genannt wird, was offenbar auf einer Verwechslung beruht). Die Prophezeiung des Dipankara an Sumedha wird nur erwähnt um den Zeitpunkt zu bestimmen in den man diese Ereignisse zu verlegen hat, und die Episode von dem Mädchen das die Lotusblumen verkauft, fällt ganz weg. Im Buddhivamsa und Bodhivamsa dagegen steht die Prophezeiung durchaus im Vordergrund und im Mahāvamsa Kap I 5 heisst es ausdrücklich dass der jetzige Buddha erst bei seiner Begegnung mit Dipankara den Entschluss gefasst habe die Buddhawurde zu erlangen.

In dieser Form ist dann die Erzählung auch in die Kommentare übergegangen. Sumedha ist weiter nichts als der Bodhi attva, der die Prophezeiung von Dipankara

empfangt, aber diese letztere ist so wichtig, dass sie von den Kommentatoren an die Spitze ihrer Werke gestellt und möglichst breit getreten wird. Übrigens scheint nur der Umstand, dass diese Episode zum Teil wörtlich in der Atthasalini wiederholt wird, dafür zu sprechen, dass auch der Kommentar zum Jutaka von Buddhaghosa herrührt entgegen der von Fausboll und Rhys Davids ausgesprochenen Ansicht. Denn ich glaube nicht, dass Buddhaghosa, der doch jedenfalls die Atthasalini verfasst hat, den Kommentar eines Anderen abgeschrieben haben würde, während es andererseits feststeht, dass er sich selbst öfters wiederholt und vielfach auf seine früheren Schriften Bezug nimmt.

EDUARD MÜLLER





Zwei Prahasanas



VON dem ersten der hier behandelten Dramen, Kautukasarvasva, hat bereits Wilson in seinem Hindu Theatre Nachricht gegeben und einige Proben in freier Übersetzung mitgetheilt, das zweite, Kautukaratnakara, wird weder von ihm noch von Sylvaux Lavi erwähnt. Von beiden Stücken giebt es, soviel ich weiss, nur je eine Handschrift (IO 144 und Jones 414, vgl. Aufrecht, Cat. Cat. 131). Durch die Güte des Herrn Dr. Rost ist es mir schon vor Jahren möglich gewesen, beide Handschriften zu benutzen, doch reichen sie leider nicht aus, um einen einigermaßen korrekten und gesicherten Text herzustellen. Ein solcher würde vielleicht auch kaum der Mühe lohnen, namentlich nicht für das zweite Stück, welches zwar ebenso derb komisch ist wie das erste, aber weit mehr Anstossigkeiten enthält und dabei stellenweise von einem Schwulst und Bombast ist, der das Mass des Ertraglichen selbst für diese Stilart bei Weitem überschreitet. So ist z. B. die Einleitung allein über 12 Seiten lang und enthält 33 Strophen. Dennoch wird es vielleicht bei unserer noch immer sehr dürftigen Kenntnis der Prahasana-Literatur manchem Fachgenossen nicht unwillkommen sein, eine Inhaltsangabe beider Stücke zugleich mit einigen Textproben zu erhalten, die allerdings an dieser Stelle nur von sehr geringem Umfang sein können. Im Allgemeinen möchte ich noch hinzufügen, dass Kautukaratnakara, welches nur aus einem einzigen langen Akte besteht, einen bei Weitem moderneren Eindruck macht als das andere Stück und dass es nach der Einleitung von einem König Śrīlakṣmaṇa verfasst und am Mahāvīśuvā Feste aufgeführt ist.

1. Analyse des Kautukasarvasva

Der König Kalivatsala von Dharmarajapura erzählt seinen Rathen Sīstāntaka, Dharmānala, Antasirvasva, Panditapīḍavīratada und Abhavyasekhara, er sei die ganze Nacht hindurch von der Furcht geplagt worden, dass ein grosses Heer aus dem Osten gegen sein Reich heranziehen werde. Er lasse den Heerführer Samarajambuka rufen und wird von demselben vollständig beruhigt.

*rāja | dhanyo 'ham dhanjo ham jasya meva
ajāti vartman padamapadābhūghata
samtrāsītī sapadī kampatagatrayastik |
saktasanānkura mīmṣatākā apūrah
senāpatih Samarajambuka āmadhejah ||*

bho bho amātyah | paśyata | īśvaraṁ an patibhū tva katham kṛjāmrāḥah |
hāhūmkṛtur bhazati sarajanaśya bhūtir
eśam balera sakatīśya harān i tittim |
dīṣṭarmahotir api me kha'u sobhāeti
tasmān i pēa kīti patīśya eja pōjati ||
sarve | jathāha deia eam asuākam api paramarśah |
brāhmaṇau dandiyit, api tathācyit, api deitah |
pitroh śrāddham akṛt, api sampōśyāh patīśya urpāh |
senāpatih | maj i tījamāne kīm atra bhayena | paśya
npatīśyāni nūjācalāśya jādā balam vidīśatām upati |
adhīśyākam astamānācalāśya tadā i rājāmiti māma pratyā ||

Der Thurstehrer Vipradamana meldet den frommen Brahmanen Satyacarya von Vrndivana an, der König aber lasst denselben von seinem Hofmeister Abhavyasekhara schnode abfertigen, und empfängt darauf selbst mit allen Lhren den Kukarmapañcīnana, mit dem er sich besonders über die Vorzüge des Śakraana unterhalt, das von beiden in einem grossen Feste gefeiert werden soll

Im zweiten Akt erscheint zuerst Satyacarya und spricht seine Freude darüber aus, mit heiler Haut aus der Nalie des lasterhaften Königs entkommen zu sein Die Mittagstunde wird ausgerufen, und der Thurstehrer ladet zur Audienz ein Satyacarya entfernt sich und erscheint gleich darauf im Gespräch mit mehreren eingekerkerten Brahmanen die ihm das gottlose Treiben des Königs und seiner Rathe schildern.¹

Satyacaryah | mbaddhabrahmanan prati | hanta mahājanah | katham avasthayan
idīśam bhazatām |
vīprah | mahātman | bhūmīr asuākam āsit |
Sa^a | tītihi kum |
vr^a | svāmīn | na janasi caritram atratījanām | sru |
tīlād api laghīyastim kṛtīm amuśya bhūmīr pteḥ
śayam yadi Dhanādīpāh sprati daritah kutra cit |
karākalitakharparō galambaddhakanthubharō
dīnais trībhū itas tato bhramate mustibhīksākarah |
api ca |
asatya, ā i parādūrasevā
sannigrako dustajanānūrāgah |
pāpe nūraktih sukṛte viraktir
ajam svabhāwah Kāvatsakīśya ||
Sa^a | mahājanah | evan etat | hanta |
rāja i boddhīh kīrāh sadasyāh
khalah samājah pīṣṇas ca mantrī |
parasparam matsarīś ca lokah
kutah satām atra śubhāprasangah ||

¹ Diese und die folgende Stelle findet sich bei Wilson L. I. in freier Übersetzung

kin t. etam bhajāmi | atra baha o jai āh sa ti | tiddhāra bhavātām pratikarak
sambhava'ti |

vr̥ | salāsam | sātān u |

sa npti nam faurusam anyai dr̥

ratur i no do 'urta āgadi itih |

niyākriyā sūstajai āp ik tre

ritih prajān n yam asya rājāh ||

Sa° | nāsāgre karam datt ā | haita | Ijyasthāh kīdīsaḥ |

vr̥ |

arpitam apī rājayam uttā i ut āprahareṇ |

kājayāh i durat asthā i rājayam rājayanti dhīrānām ||

kin ca |

mūlāh satyam udtrayanti bṛuhādāh sri . anti dharmjā girah |

śistācārapara nparām anudā am rakṣanti vandyasutāh ||

andhāh sāmpratam akṣitām a iratan paṣyanti kṣāstrāvali n

rāje 'smun Kālatsalasya nṛpatē kin i aparām i rān rāh ||

Sa° | aye n ahajai āh | asu vr̥ adhilāre sarvathā bhūnuh paritj ayyatām |

vr̥ | cūam i āreṇa paritj ayyat sa |

Sa° | tīdā kin etam |

vr̥ |

vāyāh pradatt ā gai āgānāyā

bhūmī ca śakṛāsanabhakākebhjāh |

jad atra bhuktam purusatih purānais

tadartham asmakam ayaṁ pratīk ||

Sa° | karnau pīdhaya | alim atah param akāritena | pāsandanām prasango 'pi
dosajata |

Der König kommt nun mit den Hofleuten vom Feste zurück und ruhm die Wirkungen des Sukrisani Genusses worin sich ein Gespräch zwischen Kukarma und dem Hauspriester Dharmīnala über die Freuden der Liebe und namentlich den Umgang mit den Frauen anderer Männer knüpft über dessen Erlaubtheit zuletzt alle nach dem Vorbilde der Gotter einverstanden sind

Dharmīnalah | kin tu parādārān na gacched iti smaranti smṛti . idah |

Kukarmah | aho | mūkhdānām pralāpo 'yam jato mahajanāsamgrahah sa etā

smṛtīm prāmānyan | na tad . jātirekīna dr̥jate | paśya |

bheḡ Gotima sundarim Suapatis Caidraś ca bhāryam guror

Dharmī 'pi s'ayam etā Pān tu nṛpatē patīm ājāsī Prthām |

gopānam vāntā i tāntam abhajaḍ devah s'ayam Mādā . o

mūlāh panditamānno vidadhure dosam parastṛitau ||

Dha° | satyam etat | jad rsmam e . andam tacah jad atra kin uttaram |

Kir° | tu 'pi pratārakah | paśya |

rsayo vṛjayopascvane

bala . andagdhayasair i r arjitāh |

sakalan' i nū nār rsaya

kṛtsādhyam na bhaved jad ātmanah ||

wieder entlassen. Die Räte erinnern nun den wieder zu sich gekommenen König daran, das Frühlingsfest zu begehen und seine Gemahlin dabei durch die Hetare Anagitarāṃgini vertreten zu lassen, welcher Pinn auch Beifall findet. Es treten nun Ajitendriyamiśra und die von Priyatrāyaphis herbeigeholte Anagitarāṃgini auf. Als der Lehrer der Hetare seine Liebe gesteht und nicht umhin kann sich dabei über die Schwächen des Alters zu beklagen, hebt ihn jene scherzhaft in die Höhe und lässt ihn fallen, wobei er verwundet wird und Nasenbluten bekommt. Nun kehren auch der Heerführer und der Polizeimeister zurück, und dieser klagt zum Schluss den Ajitendriyamiśra an, der Rauber der Königin gewesen zu sein. Der Alte wird, da seine ihm durch Anagitarāṃgini beigebrachten Verletzungen auf das Signalelement des Diebes zu passen scheinen, vom König verurteilt, gefesselt zu werden, doch tritt zuletzt allgemeine Heiterkeit zur Feier des Frühlingsfestes ein.

Ich begnüge mich damit, als Proben einige Sentenzen aus der Einleitung und eine Art Trinklied aus dem Schlussstil anzuführen.

*s ayam stheṣṭi śikṭiśya śākhāḥ kusumam iṣṭha |
anandiyati śikṭiśya iṣṭha nāṣṭarudhnam ||*

*prasiddhaka itas aduṣṭa sarva e a hi kuruṣṭi |
na jāhāṣarasāśi śaṣṭi iṣṭha iṣṭi ||*

*sabhyā śaṣṭiśāṣṭi kalyāṣṭi śaṣṭi
diṣṭi doṣāṣṭi śaṣṭi śaṣṭi
madhūṣṭi śaṣṭi madhūṣṭi śaṣṭi
kalyāṣṭi śaṣṭi kalyāṣṭi śaṣṭi ||*

*guṣṭiśāṣṭi śaṣṭi śaṣṭi śaṣṭi śaṣṭi
śaṣṭi śaṣṭi śaṣṭi śaṣṭi śaṣṭi
śaṣṭi śaṣṭi śaṣṭi śaṣṭi śaṣṭi
śaṣṭi śaṣṭi śaṣṭi śaṣṭi śaṣṭi ||*

*śaṣṭi śaṣṭi śaṣṭi śaṣṭi śaṣṭi
śaṣṭi śaṣṭi śaṣṭi śaṣṭi śaṣṭi ||*

*śaṣṭi śaṣṭi śaṣṭi śaṣṭi śaṣṭi
śaṣṭi śaṣṭi śaṣṭi śaṣṭi śaṣṭi
śaṣṭi śaṣṭi śaṣṭi śaṣṭi śaṣṭi
śaṣṭi śaṣṭi śaṣṭi śaṣṭi śaṣṭi ||*

*Candro 'yam śaṣṭiśāṣṭi śaṣṭi śaṣṭi
śaṣṭi śaṣṭi śaṣṭi śaṣṭi śaṣṭi
śaṣṭi śaṣṭi śaṣṭi śaṣṭi śaṣṭi
śaṣṭi śaṣṭi śaṣṭi śaṣṭi śaṣṭi ||*

CARL CAPPELLER



sarje | sahasam | mahātman | etam etat | namas tubhyam | etādrasā saṁśhataśaśi
 rakrabandhah kṛpt nākaruto 'smadbhik |

Nachdem der König darauf noch seinem Polizeimeister Śistantaka den Befehl erteilt hat, diese und ähnliche Grundsätze überall im Lande unter Trommelschlag verkünden zu lassen, will er sich mit Kularma in seinen Hingarten (*śikrāśanarātika*) begeben, zuerst aber soll der Hof Astrolog Mithyarnava die dazu passende Stunde bestimmen. Er wird durch die Ankunft eines Brahmanen und des Kaufmanns Kumatisagara unterbrochen, welche eine Hetäre mitbringen, die beide für sich in Anspruch nehmen. Sofort wird dieselbe auch von Kularma und Dharmanala begehrt und als fünfter im Bunde gesellt sich zu ihnen, wie er selbst sagt, nach dem Vorbild der Panduren der König. Nun erscheint die Zofe Mukhara, um den König zur Königin Kalahapriya zu bitten, welche ebenfalls nach dem Hingarten gegangen ist, um dort eine Ceremonie zu begehnen. Alle begeben sich nun dorthin, und Kularma entwirft unter dem Beifall des Königs von dessen Gattin eine wenig schmeichelhafte Schilderung. Auf Wunsch der Königin spricht sodann der Hauspriester einen Hymnus auf das Zeitalter Kali. Nun kehrt Śistantaka zurück und erzählt, dass die Bürger mit der neuen Lehre durchaus einverstanden seien, dass aber die Tänzerin Madanatṛpa dem König wegen seiner Annäherung an die Königin zürne. Um jene zu versöhnen begeben sich Alle nach ihrer Wohnung und auf ihren Wunsch werden die Brahmanen auf ewig aus dem Lande verbannt.

2. Analyse des Kautukaratnākara.

Es erscheint der König Duritarnava von Punyavarjita, begleitet von seinem Minister Kumatipunya und ruht sich zu diesem der Zucht in seinem Lande. Er ist im Begriff in Gegenwart der Königin das Frühlingsfest zu feiern, dessen Zeit nach der Bestimmung des Wahrsagers Asubhacintaka gerade gekommen ist. Lange bombastische Schilderung des Frühlings von Seiten des Königs. Endlich erscheinen der Wahrsager und der Hauspriester Acirakalakuta, ersterer prophezeit, dass heute noch ein Unglück im Harem stattfinden werde. Geschrei unter der Scene, dass die Königin geraubt sei. Den König befallt eine furchterliche Angst, kaum gelingt es dem Minister ihn wieder zu beruhigen. Nun tritt der Haremswächter *Pracardisephas* auf und bestätigt unter allgemeiner Bestürzung die Nachricht von dem Raube der Königin. Er wird wieder abgeschickt, um den Heerführer Sanarikatara und den Polizeimeister Susilantaka zu rufen, deren Pflicht es gewesen wäre, den Raub zu verhindern. Letzterer gesteht selbst bei der Königin gewesen zu sein, sich aber aus Furcht vor dem Dieb schlafend gestellt zu haben, mit dem die Königin übrigens gekämpft und dem sie Wunden beigebracht habe, ersterer entschuldigt sich damit, dass er die im Kampf mit dem Rauber entstellte Königin nicht habe erkennen können, zumal da er kein Weib, nicht einmal seine eigene Frau ansehe. Der König spricht Beide von jeder Schuld frei und schickt sie sogar auf die Suche nach seiner geraubten Gattin aus, vorher aber sollen sie auf den Rat des Ministers den ehemaligen Lehnherren des Königs *Ajitendriyamitra* befragen. Nach ihrem Abgange wird der verlassene Gatte von Treuhändern ergriffen und fällt in Ohnmacht. Der Arzt *Vyādhivardhaka* wird gerufen, als er aber eine Kur auf Leben und Tod verschreibt,

lehre uns was du gelernt hast¹ Das Rebhuhn sagte So hort denn² und trug ihnen, gleichsam einen Fluss vom Bergespizel herabfliessen lassend, eine viele Schwierigkeiten enthaltende Stelle vor³ Die jungen Brahmanen wurden froh und zufrieden und traten bei dem Rebhuhn Pandit (*tittirapandita santika*) in die Lehre Dieser seinerseits trat an die Stelle des weltberühmten Lehrers und lehrte ihnen die Kunst Die jungen Brahmanen machten ihm einen goldenen Kofig brachten ein Sechsmal darüber an und erwiesen ihm grosse Ehre indem sie ihm auf einem goldenen Brettchen⁴ süsse Butter und andere Dinge brachten und ihn mit verschiedenfarbigen Blumen beschenkten In ganz Indien wurde bekannt dass ein Rebhuhn an einer Waldstatte funfhundert jungen Brahmanen die Vedisprüche lehre Da liessen sie einst in Jambudvīpa ein grosses der Festversammlung auf dem Bergespizel ähnliches Fest⁵ ansagen Die Eltern der jungen Brahmanen sandten Botschaft, dass sie zum Besuch des Festes kommen sollten Die jungen Brahmanen zeigten dies dem Rebhuhn an übergaben den Rebhuhn Pandit und die ganze Einsiedelei der Eidechse und gingen ein jeder in seine Stadt Da gelangte ein ausgewandeter boser Asket, der herumirigab und erte an diesen Ort Als die Eidechse ihn erblickte, liess sie ihn willkommen sagte zu ihm Dort ist Reis dort ist Sesam u s w koche dir eine Mahlzeit und iss⁶ und ging dann ihrem Geschafte nach Jener kochte sich am Morgen eine Mahlzeit er schlichtete die beiden Jungen der Eidechse bereitete eine Brüh und verzehrte dies Am Tage schlachtete er den Rebhuhn Pandit und das Kalb und ass sie Als er am Abend sah dass die Kuh zurückgekommen war schlachtete er auch diese ass das Fleisch legte sich unter einem Baume nieder und verfiel schnarehend in tiefen Schlaf Als die Eidechse am Abend zurückgekehrt war und ihre Jungen nicht sah lief sie suchend umher

Der weitere Verlauf des Jataka kommt für meinen Zweck nicht in Betracht Der Löwe und der Tiger wundern sich das Rebhuhn längere Zeit nicht gesehen zu haben Der Tiger findet den schlafenden Mann in dessen Bauche die Federn (*lomani*) des Tittira Pandit und die Knochen der Kuh und des Kalbes erkennbar sind Der Übelthater will zwar leugnen aber vor den Lowen gebracht gesteht er endlich seine ganze Schuld Der Tiger zerreisst ihn Der letzte Satz lautet Als die jungen Brahmanen zurückkehrten und den Rebhuhn Pandit nicht sehen weinten und klagten sie und gingen davon

In der Deutung der Personen am Schlusse sagt Buddha dass er selbst dieser Tittirapandita gewesen sei Diese Geschichte aber dass ein Tittira als Lehrer der Veden auftritt erinnert unwillkürlich an die Legende die am ausführlichsten im *Visṇu purāṇa* III, 11f über den Ursprung der vedischen Schule der Taittiriya erzählt wird Sie findet sich auch im *Bhagavatapurāṇa* VII 6 61ff angedeutet auch im *Vayupurāṇa* I 61 11ff Ohne diese Legende vom Ursprunge der Taittiriya wurde die Figur dieses Tittirapandita schwerlich erfunden worden sein Man darf hier daran erinnern dass gerade eine Schule des schwarzen Yajurveda die Maitriyaṇya, nahe Beziehungen zum Buddhismus gehabt zu haben scheint wie Weber und v Schroder hervorgehoben

¹ Ga Agantvā haṇam eva paśyatan aśhaka na d' dārento va o are i

² Svā na i tate zu lesen paśyate vgl Child Det u pa to

³ Gṛagayamajjāsāditaṃ n āhanta chana ghoṣayam



Das Tittirajataka Nr 438



TITTIRAJ, das Rebhuhn kommt nach dem Index von Rouse (*Journ P T S* 1890) viermal im Titel von Jataka Erzählungen vor. Eins dieser Tittirajataka Nr 438 der ganzen Sammlung fällt dadurch auf, dass der Tittiri dann eine Rolle spielt, die nicht aus der gewöhnlichen Natur eines solchen Vogels erklärbar ist. Es kommt nur der erste Teil in Betracht, der in deutscher Übersetzung folgendermassen lautet:

In vergangener Zeit, als Brahmadatta in Benares regierte, dachte eines Tages ein weltberühmter Lehrer (*acariya*), der in Benares fünfhundert jungen Brahmanen die Kunst (*sippari*) lehrte. So lange ich hier bleibe, ist ein Hinderniss da, und auch die jungen Brahmanen werden mit ihrer Kunst nicht fertig, ich will nach einer Waldstätte im Himalaya ziehen und dort lehren, indem ich dort meinen Wohnsitz aufschlage. Er theilte dies den jungen Brahmanen mit, hiess sie Sesam, Reis, Oel, Kleidungsstücke u. s. w. mitnehmen, zog in den Wald, liess sich an einer Stelle nicht weit von der Strasse eine Laubhütte bauen und nahm dort Wohnung. Auch die jungen Brahmanen bauten sich ein jeder seine Laubhütte. Die Verwandten der jungen Brahmanen schickten Reis und andere Dinge, auch die Bewohner des Landes, die davon hörten, dass ein weltberühmter Lehrer im Walde in dem und dem Orte wohne und dort seine Kunst mittheile, brachten ihm Reis und andere Dinge, auch die (auf der Reise) in den Wald kamen, gaben, ein Mann gab sogar eine Kuh mit ihrem Kälbe, damit er Milch

lehre uns, was du gelehrt hast!“ Das Rebhuhn sagte „So hort denn!“ und trug ihnen, gleichsam einen Fluss vom Bergesgipfel herabfliessen lassend, eine viele Schwierigkeiten enthaltende Stelle vor.¹ Die jungen Brahmanen wurden froh und zufrieden und traten bei dem Rebhuhn Pandit (*tittirapanditassa santike*) in die Lehre. Dieser, seinerseits tritt an die Stelle des weltberühmten Lehrers und lehrte ihnen die Kunst. Die jungen Brahmanen richteten ihm einen goldenen Kofig, brachten ein Schirmdach darüber an und erwiesen ihm grosse Ehre, indem sie ihm auf einem goldenen Brettchen² süsses Butter und andere Dinge brachten und ihn mit verschiedenfarbigen Blumen beschenkten. In ganz Indien wurde bekannt, dass ein Rebhuhn an einer Waldstatte funfhundert jungen Brahmanen die Vedasprüche lehre. Da liessen sie einst in Jambudvīpa ein grosses, der Festversammlung auf dem Bergesgipfel ähnliches Fest³ ansagen. Die Eltern der jungen Brahmanen sandten Botschaft, dass sie zum Besuch des Festes kommen sollten. Die jungen Brahmanen zeigten dies dem Rebhuhn an, übergaben den Rebhuhn Pandit und die ganze Einsiedelei der Eidechse und gingen ein jeder in seine Stadt. Da gelangte ein ausgewandeter boser Asket, der herumvagabundierte, an diesen Ort. Als die Eidechse ihn erblickte, hiess sie ihn willkommen, sagte zu ihm „Dort ist Reis dort ist Sesam u s w., koche dir eine Mahlzeit und iss!“ und ging dann ihrem Geschäft nach. Jener kochte sich am Morgen eine Mahlzeit, er schlachtete die beiden Jungen der Eidechse, bereitete eine Bruhe und verzehrte dies. Am Tage schlachtete er den Rebhuhn Pandit und das Kalb und ass sie. Als er am Abend sah, dass die Kuh zurückgekommen war, schlachtete er auch diese, ass das Fleisch, legte sich unter einem Baume nieder und verfiel schnarchend in tiefen Schlaf. Als die Eidechse am Abend zurückgekehrt war und ihre Jungen nicht sah, lief sie suchend umher.

Der weitere Verlauf des Jataka kommt für meinen Zweck nicht in Betracht. Der Lowe und der Tiger wundern sich, das Rebhuhn längere Zeit nicht gesehen zu haben. Der Tiger findet den schlafenden Mann, in dessen Bauche die Federn (*lomani*) des Tittira Pandit und die Knochen der Kuh und des Kalbes erkennbar sind. Der Übelthäter will zwar leugnen, aber vor den Lowen gebracht gesteht er endlich seine ganze Schuld. Der Tiger zerreisst ihn. Der letzte Satz lautet: Als die jungen Brahmanen zurückkehrten und den Rebhuhn Pandit nicht sahen weinten und klagten sie und gingen davon.

In der Deutung der Personen am Schlusse sagt Buddha, dass er selbst dieser Tittirapandita gewesen sei. Diese Geschichte aber, dass ein Tittira als Lehrer der Veden auftritt erinnert unwillkürlich an die Legende die, am ausführlichsten im Viṣṇu purāṇa III 5, 1ff, über den Ursprung der vedischen Schule der Taittirīya erzählt wird. Sie findet sich auch im Bhagavatapurāṇa VII 6, 61ff, angedeutet auch im Vayupurāṇa I 61, 11ff. Ohne diese Legende vom Ursprunge der Taittirīya wurde die Figur dieses Tittirapandita schwerlich erfunden worden sein. Man darf hier daran erinnern, dass gerade eine Schule des schwarzen Yajurveda, die Maitrayaniya, nahe Beziehungen zum Buddhismus gehabt zu haben scheint wie Weber und v. Schroder hervorgehoben

¹ Gañṭhā an t' kanda-va paṭṭa ama-laka uṭṭama oḍḍena o tiya aare l.

² Surāṇṇa tat aṭṭe, zu lesen 'at aṭṭe vgl. Child D et u. paṭṭa

³ Citta-saṁvāsa paṭṭapaṇa mahānāma khaṇḍaṇa ghaṇḍaṇa msa

haben (Weber, Akad. Vorles. S. 107, *Matr. 13 mī Sanhitā*, ed. v. Schröder, S. XIII). Diese Legende lautet nach dem *Vāyupurāṇa* (auch abgedruckt in Bholingh's Sanskrit Clirestonathie S. 101) folgendermassen:

- 1 Aus dem Stamm des Yajurveda liess siebenundzwanzig Zweige jener hochverständige Schüler des Vjṣṇu Namens Vaisampayana hervorgehen
 - 2 Er übergab sie seinen Schülern, diese ergriffen sie der Reihe nach Yajñavalkya aber, der Sohn des Devatri war derjenige seiner Schüler,
 - 3 der die Pflicht am besten kannte und immer auf das richtige Benehmen dem Lehrer gegenüber bedacht war „Der hṣi, der heute nicht zu der Versammlung auf dem grossen Meru kommen wird
 - 4 der wird innerhalb einer Woche einen Brahmanenmord auf sich laden! so war zuvor von den Schaaren der Muni eine Verabredung getroffen worden, o Brahmane!“
 - 5 Vaisampayana allein aber hatte diese damals nicht eingehalten er führte den Tod des Sohnes seiner Schwester herbei, den er mit dem Fusse angestossen hatte
 - 6 Er sprach zu seinen Schülern „O ihr Schüler, ein den Brahmanenmord tilgendes Gelubde nehmt alle meinethwegen auf euch, es gilt hier kein Zaudern!“
 - 7 Da sprach Yajñavalkya zu ihm „Was liegt o Heiliger an diesen Brahmanen, den abgequalten, kraftlosen! Ich will dieses Gelubde auf mich nehmen!“
 - 8 Erzurmt sprach darauf der hochverständige Lehrer zu Yajñavalkya „Gieb wieder her, was du von mir gelernt Brahmanenverächter!“
 - 9 Der du diese vortrefflichen Brahmanen kraftlos nennst! Einen solchen Schüler brauche ich nicht, der meinem Gebote nicht Folge leistet!“
 - 10 Yajñavalkya sagte „Aus Liebe habe ich das zu dir gesagt! Auch ich habe genug von dir!“ Was ich gelernt habe, o Brahmane, das siehe hier!
 - 11 Nachdem der Muni so gesprochen, gab er ihm die Yajus indem er sie mit Blut gefärbt in sichtbarer Gestalt ausbrach, und ging seiner Wege
 - 12 Die von Yajnavalkya ausgeworfenen Yajus, o Brahmane nahmen aber darauf, zu Rebhühnern (*tittira*) geworden jene Taittiriya¹
 - 13 Die aber von ihrem Lehrer aufgefordert das den Brahmanenmord tilgende Gelubde ausführten
- das sind die Caraka Opferpriester, (so genannt) von ihrer Ausführung (*caraka*), o bester der Muni!

Die beiden Legenden sind ja an und für sich sehr verschieden in ihrem Verlaufe aber man kann doch einen gewissen Zusammenhang herauskehren. Auf beiden Seiten kommt der Tittira auf aussergewöhnliche Weise in den Besitz des Veda. Auf beiden

¹ Deutlich im *Vāyupurāṇa* I 61-12 *Āryam and vṣṇu n ca kimeś brahmanasatattamāḥ | Merupriṣṭhaḥ samavadyaḥ tas tadā t-ṣṇu mantriam || 1- || So no tra sapurāṣṭre a nāgāchedoḥ satattamāḥ | sa kuryad brahma tadāyan sa samāyo naḥ prakṛtiḥ || 13 ||*

² Im *Bhāgavatapurāṇa* findet sich dieses *a am t-ṣṇu* in der Rede des erzürnten Guru, Vers 63 *ny ukto gurur aṣṭa kṛpā jaty oṣṇa t-ṣṇu || t-ṣṇu amanṛtāḥ aṣṭa a madadhiṣṭam ḥṣṇuḥ ||*

³ Dieser Vers fehlt im *Vāyupurāṇa*.

Seiten erhalt er ihn von einem berühmten Lehrer, der gleichsam Schiffbruch leidet, denn im Jataka stirbt dieser, ehe er den Unterricht seiner Schüler vollendet hat, und im Purana muss er sein Wissen in Folge eines Vergehens wieder von sich geben. Das Empfangen des Veda wird im Jataka durch das Verbum *uggañhi* ausgedrückt, entsprechend dem *jagrñhi* des Purana. Eine grossere Bedeutung dürfte man vielleicht einem andern nebensächlichen Punkte bemessen. Im Purana wird Vers 3 eine *samaja* genannte Versammlung der Rsi auf dem Mahameru erwähnt *rsir 30 'dya Mahamerau samaje nāgamisyati*, im Jataka wird das Fest, zu dem die jungen Brahmanen kommen sollen, dem oder einem *giraggasamaja* verglichen. Auf beiden Seiten ist die Versammlung oder das Fest indirekt die Ursache eines eintretenden Unglücks. Ich mochte also glauben, dass die Fabel vom Ursprung der Tattiraya in diesem Jataka durchblickt, ein Beispiel mehr für die freie Art und Weise, in der die Buddhisten die brahmanischen Stoffe ihren Zwecken dienstbar gemacht haben.

ERNST WINDISCH



der Rigvedasamhitā erhalten, so finden wir *jānu*, wo die Tattvinyaquellen durchaus *janr* haben *srut* für *syt* etc.

Die ältesten Inschriften zeigen bekanntlich zwei verschiedene Schriften zwei sind in einer linksläufigen, die weitaus grössere Anzahl in einer rechtsläufigen Schrift abgefaßt, für welche letztere jetzt gleichfalls eine linksläufige Form (freilich auf einer Münze) entdeckt worden ist. Die erstere ist ausser den zwei Asoka Inschriften nicht in ausgedehntem Gebrauche gewesen, und scheint nicht weit nach Osten sich verbreitet zu haben. Aus diesen und andern ausreichenden Gründen sieht Professor Bühler in der Brahmalipi diejenige Schrift, welche in der Mehrzahl der Asoka Inschriften angewandt ist, und zugleich auch diejenige, von welcher in den buddhistischen und Jainaschriften die Rede ist.

Professor Bühler geht sodann em auf die grosse Verschiedenheit in den Zeichen innerhalb der Brahmalipi selber, welche er als generellen Ausdruck für die bereits damals grosse Mannichfaltigkeit der Schriften hinstellt, woraus sich wieder ergibt, dass die Schrift nicht eine erst ein paar Menschenalter vor Asoka eingeführte Übung gewesen sein könne. Er weist auch in Kurze lokale Formen der Schrift nach.

Wie die linksläufige Schrift geographisch nicht über Mathura hinaus als üblich nachzuweisen ist, und das zweite nachchristliche Jahrhundert nicht überdauert zu haben scheint, so macht der Umstand dass dieselbe dem aramaischen Alphabet der Achämenidenzeit entnommen sein dürfte, es unmöglich, dass sie vor der Eroberung des westlichen Indien unter Dareios dort geschrieben worden sei. Diese Eroberung, die kurz vor 500 v. Chr. fällt, hat offenbar der aramaischen Schrift den Weg nach Indien gebahnt. Die nötige Umgestaltung, wenn auch wohl unterstützt durch die in diesen Gegenden blühende grammatische Schule der auch Panini angehörte, kann kaum schon 450 v. Chr. durchgeführt und zur allgemeinen Kenntnis und Verständlichkeit gelangt sein. So ist es also nicht wahrscheinlich, dass ein anderes als das Brahma Alphabet in den buddhistischen und Jainaschriften gemeint sei.

Es ist eine glückliche Entdeckung zu welcher das Studium der chinesischen buddhistischen Schriften geführt hat, dass man jetzt auch den Namen dieser westlichen Schrift festgestellt hat (beide führen den Reigen der zahlreichen Schriftarten Lalitavistara 143 17¹). Dieser ist *kharotthi* oder *kharosthi*, und die Transkription wird dadurch sichergestellt, dass ausdrücklich bemerkt ist das Wort bedeute Esels (*khara*) lippe (*ostham*). Die Form *kharotthi* ist die praktische. Ein Mann dieses Namens habe diese Schrift erfunden. Da aber von einer Erfindung hier nicht die Rede sein kann so kann es auch keinen Erfinder derselben gegeben haben. Aber auch keine historische Tradition diese musste die Erinnerung an die Thatsache der Entlehnung bewahrt haben. So aber war der Name der Schrift allein geblieben und diesen legte man sich auf die einfachste Art zurecht.

Die Form des Wortes *kharotthi kharosthi* das Wort als sanskritisch betrachtet, geht in der That auf ein *kharottha kharostha* zurück welches nichts anderes als „Esels lippe“ bedeuten kann. Nun kann man wohl bei einer Bezeichnung wie Schlangen

¹ Dass im Lalitavistara bei der Aufzählung der meist wohl lokalen Schriftarten Brāhmī und Kharoṣṭhī an erster Stelle genannt sind, ist mit ein Beweis für die Richtigkeit von Professor Bühlers Aufstellung. Es sind offenbar die Schriften, welche die meiste Realität die grösste Wichtigkeit besaßen.



Über den Namen der alten linkslaufigen Schrift der Inder



Die Sanskritphilologie hat in der neuesten Zeit nicht nur durch die ausgedehnte Erforschung der Bibliotheken in Indien durch die Bearbeitung der buddhistischen und der Jainaliteratur durch die Einbeziehung der neuindischen Sprachen eine in früheren Zeiten ungeahnte Erweiterung erfahren auch die Epigraphik hat allmählich den Umfang beinahe einer selbständigen Disciplin erreicht immer neues Material strömt zu immer mehr füllen sich die riesigen Lücken aus welche nach den ersten wunderbaren Entdeckungen Prinsep's lange noch kaum die Hoffnung gestattet hatten einstmals an der Hand inschriftlicher Daten eine Geschichte Indiens zu rekonstruieren Was damals aussichtslos erschien kann jetzt, wo das durch lange Studien und reiche Erfahrung geschulte Auge einer Reihe von ausgezeichneten Gelehrten Entdeckung an Entdeckung reiht von denen manche an Wert der Prinsep'schen nur in Beziehung auf das Alter nachstehen nur mehr als Sache der Zeit betrachtet werden

So gross ist das Material an Inschriften und Dokumenten dass einer der ausgezeichnetsten gründlichsten Forscher auf diesem sowie auf allen Gebieten der Sanskritphilologie Professor Bühler bereits eine *Epigraphia Indica* in kurzer Frist publiziren wird Als eine Art Prospekt derselben ist von ihm in den Sitzungsberichten der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien (als Nr III seiner *Indian Studies*) eine 90 Seiten starke Abhandlung *On the origin of the Indian Brahmi alphabet* erschienen

Der erste Teil der Abhandlung ist dem Beweise gewidmet dass die Schrift in Indien keineswegs so jung ist, wie es von einer allerdings immer abnehmenden Anzahl von Gelehrten bisher geglaubt wurde Vorzüglich stützt sich Professor Bühler auf buddhistische und Jain Quellen In musterhafter Weise wird nicht nur der Inhalt sondern der chronologische wie autenthatische Wert dieser Zeugnisse dargethan und namentlich das Hauptbedenken entkräftet die älteste Form der Schriftweise weist darauf hin dass dieselbe für eine Prakritsprache, nicht für das Sanskrit berechnet gewesen sei was man aus dem Mangel von Zeichen für gewisse Vokale wie *r* u a schliessen zu müssen geglaubt hatte Wird doch für *r* Vokal in manchen alten Sanskrit Handschriften durchaus *ru* geschrieben, und hat sich diese Schreibart in mehreren Lesarten

der Rigvedasamhitā erhalten so finden wir *jatru*, wo die Taittiriyaquellen durchaus *jartu* haben *srutu* für *sru* etc

Die ältesten Inschriften zeigen bekanntlich zwei verschiedene Schriften zwei sind in einer linkslaufigen die weitaus grössere Anzahl in einer rechtslaufigen Schrift abgefasst, für welche letztere jetzt gleichfalls eine linkslaufige Form (freilich auf einer Münze) entdeckt worden ist Die erstere ist ausser den zwei Asoka Inschriften nicht in ausgedehntem Gebrauche gewesen, und scheint nicht weit nach Osten sich verbreitet zu haben Aus diesen und andern ausreichenden Gründen sieht Professor Bühler in der Brahmalipi diejenige Schrift welche in der Mehrzahl der Asoka Inschriften angewandt ist, und zugleich auch diejenige von welcher in den buddhistischen und Jainaschriften die Rede ist

Professor Bühler geht sodann ein auf die grosse Verschiedenheit in den Zeichen innerhalb der Brahmalipi selber, welche er als generellen Ausdruck für die bereits damals grosse Mannichfaltigkeit der Schriften instellt, woraus sich wieder ergibt, dass die Schrift nicht eine erst ein paar Menschenalter vor Asoka eingeführte Übung gewesen sein könne Er weist auch in Kurze lokale Formen der Schrift nach

Wie die linkslaufige Schrift geographisch nicht über Mathura hinaus als üblich nachzuweisen ist und das zweite nachchristliche Jahrhundert nicht überdauert zu haben scheint, so macht der Umstand, dass dieselbe dem aramäischen Alphabet der Achämenidenzeit entnommen sein dürfte, es unmöglich, dass sie vor der Eroberung des westlichen Indien unter Dareios dort geschaffen worden sei Diese Eroberung die kurz vor 300 v Chr fällt, hat offenbar der aramäischen Schrift den Weg nach Indien gebahnt Die nötige Umgestaltung, wenn auch wohl unterstützt durch die in diesen Gegenden blühende grammatistische Schule der auch Pami angehörte kann kaum schon 450 v Chr durchgeführt und zur allgemeinen Kenntnis und Verständlichkeit gelangt sein So ist es also nicht wahrscheinlich dass ein anderes als das Brahma Alphabet in den buddhistischen und Jainaschriften gemeint sei

Es ist eine glückliche Entdeckung zu welcher das Studium der chinesischen buddhistischen Schriften geführt hat, dass man jetzt auch den Namen dieser westlichen Schrift festgestellt hat (beide führen den Reigen der zahlreichen Schriftarten Lalitavistara 143 17¹) Dieser ist *kharotthi* oder *kharosthi*, und die Transskription wird dadurch sichergestellt dass ausdrücklich bemerkt ist das Wort bedeute *Eselslippe* (*osſham*) Die Form *kharotthi* ist die prakritische Ein Mann dieses Namens habe diese Schrift erfunden Da aber von einer Erfindung hier nicht die Rede sein kann, so kann es auch keinen Erfinder derselben gegeben haben Aber auch keine historische Tradition diese musste die Erinnerung an die Thatsache der Entlehnung bewahrt haben So aber war der Name der Schrift allein geblieben und diesen legte man sich auf die einfachste Art zurecht

Die Form des Wortes *kharotthi* *kharosthi* das Wort als sanskritisch betrachtet geht in der That auf ein *kharottha* *kharostha* zurück welches nichts anderes als 'Eselslippe' bedeuten kann Nun kann man wohl bei einer Bezeichnung wie Schlangen

¹ Dass im Lal tav stāra bei der Aufzählung der meist wohl lokalen Schriftarten Brāhmī und Kharo thi an erster Stelle genannt sind ist mit ein Beweis für die Richtigkeit von Professor Buhlers Aufstellung Es sind offenbar die Schriften welche die meiste Realität die grösste Wichtigkeit besaßen

oder Baumschrift an eine Schrift denken deren gewundene oder verzweigte zackige Züge an die Windungen der Schlange oder die Verastelung der Baume erinnern. Aber anzunehmen etwa, dass eine Schrift wegen ihrer Ähnlichkeit mit den Lippen des Esels benannt worden wäre wurde eine gleiche Mannichfaltigkeit der Beschaffenheit dieser voraussetzen, wie wir sie in den Bewegungen der Schlangen, den Zweigen der Baume sehen, diese existirt aber nicht. Somit kann diese Schrift ebensowenig nach den Lippen des Esels, wie nach einem nach den Lippen des Esels benannten Manne benannt worden sein. Die Benennung ist also volksetymologisch gedeutet und hatte in Wirklichkeit diesen Sinn nicht. Hatte sie aber diesen Sinn nicht so kann sie auch nicht ursprünglich sanskritisch gewesen sein. Es war also der fremde Name der Schrift der ins Sanskrit herüber genommen zufällig dieser Interpretation sich ausserlich fugte. Die Präsumption ist nun entschieden dafür, dass der Name ein semitischer resp. aramaischer ist.

Sehen wir uns nun auf semitischem Sprachgebiete um nach einer Erklärung, so bietet sich in merkwürdiger, alle Zufälligkeit scheinbar ausschliessender Homophonie das hebraische *חרושת* *harōseth* „Gravirung, Skulptur“ u. a., (daneben auch *לער* „Stichel Schreibstilus“ entsprechend arab. *harata*, dolavit.) Nun drängt sich aber die Frage auf wie kam der hebraische Terminus zu den Indern? Dass die Inder eine aramaische Schrift unter einem hebraischen Terminus hatten kennen gelernt, wäre kaum begreiflicher, als die Benennung derselben nach der Eselslippe. Waren doch die Chaldaer von jeher ein schreibkundiges und schreiblustiges Volk. Die Wurzel die im Hebr. *חרש* lautet lautet im Ch. Ar. *חרת*. Allerdings wendet auch das Hebr. diese Form an Ex. 32. 16. Doch ist vielleicht der ganze Gebrauch dem Chald. entlehnt. *hamuktab miktab Elohim hu, harath al halluloth*, „Die Schrift aber war die Schrift Elohims eingegraben in die Tafeln.“ Die aramaische Form des Wortes wurde sein *חרות* von *חרת* wie *כרית* von *כרת* im Aram. ist das Wort allerdings bis her nicht belegt aber die Form ist völlig unbedenklich, für das Sanskrit wurde man die emphatische Form als zu Grunde liegende anzunehmen haben *חרית*. Wenn die Hebräer *חרש* und *חרת* gebrauchten, so ist es doch nicht wahrscheinlich dass auch bei den Aramäern beide Formen gang und gabe waren. Auch die notwendige Voraussetzung der emphatischen Form nötigt zu das Aram. zu denken. Also nach Indien kam aller Wahrscheinlichkeit nach (man kann sagen gewiss) die Form *harittha* *חרת*. Woher nahmen nun die Inder die der älteren, der Sanskrit und der hebr. Form des Terminus so genau entsprechende Form *kharosthi*? Dies kann nur auf dem Wege der Rückbildung geschehen sein. War bei *khrośṭa* der Umstand, dass es ein Fremdwort war, vergessen (und dies musste bald geschehen) so trat die scheinbare und so nahe liegende ganz einwandfreie Etymologie *khra + osth* an die Stelle der richtigen Kenntnis. Um dem Worte das Bürgerrecht im Sanskrit zu vindiciren glaubte man die vermeintlich ursprüngliche Form reconstituiren zu müssen und verwandelte nach unzähligen Beispielen *khra* in *khro* u. s. w. Die Homophonie ist also in ihrer über raschenden Vollständigkeit und Gleichung hier aber eine rechte Grundlage.

Das Wort ist nun zwar aus der Literatur verschwunden aber es hat sich in den modernen Sprachen Indiens davon eine merkwürdige Spur erhalten. Im Hindi kommt nämlich *khroś* vor welches bis auf den unwesentlichen Mangel der Aspiration des

Schluss-*t* (die Nasalierung ist in den modernen Sprachen etymologisch bedeutungslos) genau das alte Wort darstellt. Das Wort ist Femininum, was auf die alte Beziehung zu *'lipi'* „Schrift“ hinweist. Freilich, wie sich von selbst versteht, bedeutet das Wort nicht mehr „Schrift“, sondern nur „scratching, scraping“, charakteristisch genug. Man fing an, jedenfalls schon zu der Zeit, als die Kharotthischrift noch in lebendigem Gebrauche war, unförmliches unansehnliches Gekritzelt oder überhaupt ein Gekratze, das eine glatte Oberfläche entstellte, mit dem Ausdrucke *kharotthi* zu bezeichnen, offenbar als Spott, um die unansehnliche Schrift der monumentalen Brähmalipi gegenüber herabzusetzen. Etwa wie wir von Hieroglyphen sprechen, freilich hier mehr, um die Unverständlichkeit anzudeuten. Es wurde dies Professor Buhlers Ansicht bestätigen. So hatte sich dieser Ausdruck über anderthalb Jahrtausende unverstanden erhalten, und der Inder von heutzutage bezeichnete ohne Sinn und Zweck Gekratztes, Gekritzelttes mit einem Ausdrucke, der dem Aramaischen ursprünglich als Wort für „Schrift“ entlehnt worden war. Allerdings ist diese Etymologie von *kharot* nicht über alle Zweifel erhaben.

ALFRED LUDWIG.





Zur alten Topographie des Pīr Pantsal



Die freundliche Aufforderung des Herausgebers zur Beteiligung an dieser Festschrift fand mich in den Bergen Kasmirs, wo mir an philologischem Rüstzeug nur das zu meiner gegenwärtigen Arbeit der Interpretation von Kalhanas Chronik unbedingt Erforderliche zu Gebote steht. Dieser Umstand mag es erklären und rechtfertigen, wenn ich diesen bescheidenen Beitrag der Besprechung jener Notizen widme, die uns in der Rajataramgini über eine alte Gebirgsstrasse Kasmirs überliefert sind.

Der Pass des *Pīr Pantsal*¹⁾ bildet mit einer Seehöhe von 11400 engl. Fuss die tiefste Einsenkung im mittleren Teile der Gebirgskette, die, mit ihren Schneegipfeln bis über 15000' aufsteigend, das Thal Kasmirs im Süden und Südwesten umzieht. Er vermittelt den Zugang in die Thäler der beiden *Solt* (*skr. Tansi*) von *Rajauri* (*Rajapuri*) und *Prti* (*Pattotsa*), durch welche bequeme und direkte Verbindungslinien nach dem nördlichen und westlichen Panjab führen. Diese natürlichen Vorteile veranlasseten Akbar nach Eroberung des Thales seine „kaiserliche“ Strasse (*rah-i-shahi*), die Lahore mit der Sommerresidenz Kasmir verbinden sollte, via Bhumbhar und Rajauri über den Pīr Pantsal zu führen, der denn auch unter seinen nächsten Nachfolgern die fast alljährlichen Züge des Mogulhofes nach Kasmir gesehen hat. Diesem Umstande verdanken wir auch die erste europäische Beschreibung des Passes aus der Feder des wackeren Dr. Bernier, der im Frühjahr 1665 im Gefolge eines der Grossen Auringzebs nach Kasmir zog und über seine Beobachtungen und Erlebnisse im neunten Brief an M. de Merville einen ebenso anziehenden wie genauen Bericht geliefert hat.²⁾ Die alte Kaiserstrasse, obwohl mit der Zeit zu einem herzlich schlechten Saumpfad verfallen, war bis vor einigen Jahren die mit allen Hilfsmitteln moderner Technik gebaute Fahrstrasse im Thal des *Jhelam* (*Vitasā, Hydaspes*) zu Lande kam, die vom Handel und Verkehr im meisten benutzte Route geblieben. Sie ist daher auch in den Werken neuerer Reisenden, wie Hügel, Vigne, Drew und Anderer, ausführlich beschrieben.

worden.¹ Unter Verweisung auf diese Werke durften zum Verständnis von Kalhanas Notizen auch die nachfolgenden kurzen Andeutungen über die Topographie der Route genügen.

Der Aufstieg zum Pir Pāntsal beginnt für den von Süden Kommenden bei dem Dorfe *Lahraṅgallī*, dem *Bhāiraṅgallī* der Chronik Śrivaras und folgt in der Richtung von West nach Ost dem Bette eines Bergstroms bis zu dem nur im Sommer bewohnten Weiler *Puṣṭīva*, der als *Puṣṭānāda* in den Chroniken mehrfach erwähnt wird. Von dort führt die Strasse in steilem Anstieg auf den ca. 3000' hoher gelegenen Pass und dann auf der Kāśmīr Seite in einem sanft abfallenden Hochthale hinab zu dem etwa 4½ engl Meilen weiter nach Osten gelegenen *Sarai* von *Altābad*, das Akbar erbauen liess. Steile Bergrücken, die von Norden und Süden hart an den von der Passhöhe kommenden Strom herantreten, verengen hier das Thal zur Schlucht. Entlang den abschüssigen Felswänden der linken, oder nördlichen Thalseite führt nun die 'Kaiserstrasse', stellenweise auf genauertem Unterbau hoch über dem Strome weiter das Thal hinab und passiert gegenüber dem von Süden einmündenden Seitenthale des *Rāprī* Flusses die alten Wachtürme von *Inḡanarī*, dann tritt sie auf das rechte Ufer des vereinigten Stromes über, der von hier ab den Namen *Rembyāra* (skr. *Rananyatara*) führt. Ungefähr 11 engl Meilen von *Alinbad* erreicht die Strasse in dem sich immer mehr öffnenden Waldthale den ersten permanent bewohnten Ort, *Horapōr*, der mit dem *Sarapūra* der Chroniken identisch ist und die Endstation der Gebirgsroute bildet. Etwa 4 engl Meilen unterhalb *Horapōr*s tritt die *Rembyāra* schon in die weite Ebene Kāśmīr's ein.

Den ersten Anlass zur Erwähnung dieser Gebirgsstrasse bot Kalhana eine Lokalsage, die sich an den Namen König Mihirakulas knüpfte. In diesem Fürsten haben wir, trotz der in der Rajataraṅgīnī durchaus verfehlten Datierung, den König dieses Namens vom Stamme der Weissen Hunnen zu erkennen, der auf Grund der Resultate neuerer epigraphischer Forschung etwa um 515–550 n. C. anzusetzen ist und von dem wir durch Hiuen Tsiang's Bericht wissen, dass sich seine Herrschaft auch auf Kāśmīr erstreckte. Die Chronik schildert Mihirakula in Übereinstimmung mit den von Sung yun und Hiuen Tsiang überlieferten Nachrichten als einen überaus grausamen Herrscher. Unter anderen sagenhaften Zügen, die zu seiner Charakterisierung dienen sollen, wird uns berichtet (I 302–303), dass er auf der Rückkehr von einem Siegeszug durch ganz Indien beim Thore Kāśmīr's (*Kāśmīram dvāram*) angelangt, den Todesschrei eines in den Abgrund gesturzten Elefanten vernommen und an den grausigen Lauten so viel Gefallen gefunden habe, dass er darauf hundert andere Elefanten absichtlich in die Tiefe rollen liess. Die Bestimmung der hier gemeinten Lokalität, die im Texte selbst durch den in der Chronik für alle nach Kāśmīr führenden Bergpässe gleichmässig gebrauchten Ausdruck *dvāra* nur allgemein angedeutet ist, verdanken wir in erster Linie der Notiz des Glossators A₂ im Codex Rryanaka Ratnakanthas (vergl. meine Ausgabe, Note zu I 302), die besagt: "Seither heisst die Route, auf der Mihirakula heimkehrte, *Hastuṅga*". Dass die hier erhaltene Notiz alt ist, ergibt sich aus Abul Fazl's Rajataraṅgīnī Excerpten im Ain-i-Akbarī (übers. von Col. Jarrett, Bibl.

¹ Wohl am besten in *Travels in Kashmir, Ladak, Iskardo, etc.*, by G. T. Vigne. London, 1847, Vol. I, pp. 261 ff.

Ind., Vol II, p 383), wo der Ort der von Kallirna erzählten Begebenheit mit dem Namen *Hastuatar* bezeichnet wird. Zum Beweis dass in letzterer Namensform bloss ein verschriebenes *Hastvany* enthalten ist, genügt die Vergleichung der allerdings viel jüngeren aber aus gleicher Quelle schöpfenden persischen Chroniken des Nīrāyan Kōl und Bīrābal Kāṭser^a (MSS in meinem Besitz), welche die Anekdote Kallhanas mit der Bemerkung wiedergeben dass der Ort noch jetzt unter dem Namen Hastvany bekannt und auf der Pir Pantisal Route gelegen sei.

Die Nachforschungen, die ich auf Grund dieser Angaben unter meinen kasmirischen Bekannten anstellte, führten zu keinem Resultate, weder sie selbst, noch ihre Freunde hatten je den Namen „Hastvany“ gehört. Ich entschloss mich daher im Oktober 1891 den Pass selbst zu besuchen. Schon in Horpor zeigte sich, dass der Name den dort ansässigen Kāsmīrī Bātern wohlbekannt war, und als ich 'Alībad Sarai' erreichte liess es sich leicht durch ein successives Kreuzverhör der des Weges ziehenden Bewohner der beiderseitigen Thäler feststellen dass der hohe Berggucken, der hier von Süden her an den Pir Pantisal Strom herantritt und sich mit seinen uberaus steilen Felswänden etwa 2000 über dem am Nordufer gegenüber liegenden Sarai erhebt, noch heute im Munde des Bergvolkes den Namen *Hastvany* führt. Sie alle hatten erzählt gehört, dass einst die Elefanten eines Königs von der Höhe dieses Gebirgsruckens hinab in die Schlucht des Pir Pantisal Stromes gestürzt waren. Ob durch Zufall oder Gewalt, das wussten sie freilich nicht zu sagen, und auch den Namen des Königs konnten sie mir nicht angeben — wäre es doch schon so lange her. Als ich aber die älteren Leute und darunter meinen eigenen Bergführer, Pīr Bakhsh aus Bahramgalla darüber befragte weshalb denn wohl Elefanten auf jene Höhe gebracht worden waren da zauderten sie nicht mit der Antwort, dass es eben die alte Strasse sei die, bevor Kaiser Akbar die seine gebaut, über Hastvany und der Südseite des Thaies entlang geführt habe.

Zum Beweis dass wir es hier mit einer alten Tradition zu thun haben dient eine Angabe Abul Fazls der an einer andern Stelle (*l. c.* Vol II, p 347) in der Richtung von Bhumbhar nach Kasmir ausser der Route des Pir Pantisal noch zwei andere Routen besonders anführt. Von diesen wird an erster Stelle die von *Hastuatar* (lies *Hastvany*) genannt welche die frühere Route für den Marsch von Truppen gewesen sei.^b

Ein Blick auf das Terrain oder die von der Survey of India herausgegebenen Karten^c genügt um die Richtung dieser älteren Route vollauf verständlich zu machen. Gegenüber 'Alībad Sarai' mündet von Süden ein Hochthal, durch das ein für Lasttiere wohl gangbarer Weg an dem Bergsee von *Nandan Sar* vorbei und über den *Durhat* Pass direkt in das Quellgebiet der Tohi von Rajauri führt. Diese Seitenroute, die auch in den Jahren 1814 und 1819 von starken Kolonnen der auf Horpor vordringenden Sikh-Armee mit Erfolg benutzt wurde, findet nun ihre natürliche Fortsetzung

^a Mit Abul Fazls dritter Route, *Tangraah* ist eine ca. 5 engl Meilen nördlich vom Pir Pantisal gelegener und noch jetzt von Schmugglern oft benützter Gletschübergang dieses Namens gemeint — Die in der Note der engl. Übersetzung zu dieser Stelle mitgetheilten Erklärungen eines kasmirischen Gewährsmannes beruhen auf ungenügender Lokalkenntnis.

^b Vergl. Map of Jammoo, Kashmir and Adjacent Districts, 1861 4 miles=1", Map of Kashmir (surveyed 1855-56) 1877, 2 miles=1", auch Lutter 28 29 des Atlas of India.

auf der Südseite des Pir Pantsal Thales, also über *Hastvañj*. Hierbei wird der Übergang über den Pir Pantsal Strom völlig vernieden, der, wie ich mich im weiteren Verlauf meiner Tour selbst überzeugte, auch im Herbst schwer zu durchwaten ist und in der Zeit der Schneeschmelze gewiss noch grössere Hindernisse bietet. Der Berg-rücken von *Hastvañj*, der nach Norden dem Strome zu in abschüssigen Felsmauern endet, senkt sich nach Westen und Osten in verhältnismässig sanftem Winkel mit grasigen Abhängen. Jeglichen Zweifel über die Gangbarkeit dieser Route beseitigte das Bekenntnis meines biedern Pir Bikhsh, dass er gar häufig mit Genossen von Bilram-galla schwer mit Reis beladene Ponies über *Hastvañj* geführt und so den Polizei-posten von 'Aliabid Sarai, wie — das kräimische Ausfuhrverbot stets mit Erfolg um-gangen habe. Weitere Bestätigung endlich für die hier erwiesene alte Route bietet die unten zu besprechende Lage der einstigen Grenzfestung von *Kramarta*.

Der Name *Hastvañj* enthält im ersten Teil unzweifelhaft den Kasmiri Stamm *hast* „Elefant“, von skr *lastu*, für den zweiten Teil *vañj* ist mir keine sichere Ety-mologie bekannt.¹ Dem Ursprunge des Namens *Hastvañj* nachspüren zu wollen, der in seiner älteren Form vielleicht den direkten Anlass zur Entstehung der oben-erwähnten Legende hat, wäre beim Mangel bestimmter Anhaltspunkte ein vergebliches Bemühen, doch ergibt sich aus obiger Auseinandersetzung immerhin, dass *Kalhāna* hier, wie in vielen andern Fällen, uns eine alte Lokaltradition überliefert hat.²

Die weiteren Nachrichten der Chronik über diese Gebirgsroute lassen sich am besten im Zusammenhang mit den Stellen in 227 und 39 zur Besprechung bringen. An der ersteren erzählt uns *Kalhāna*, dass der vom grossen *Vikramaditya* — *Harsa* von *Ujjayini* zum Regenten Kasmirs ersiehene Poet *Matrigupta* nach Überschreitung des Gebirges die den neuen Fürsten an der Grenze des Landes erwartenden Minister bei dem mit dem Namen *Kanbica* bezeichneten *dhakka* angetroffen habe, der sich damals an dem *Kramarta* genannten Ort befunden, „jetzt aber (d. h. in *Kalhāna's* Zeit) in *Sirapura* gelegen sei.“ Aus der zweiten Stelle erfahren wir, dass es *Sura*, der allmächtige Minister *Avantivarmans* (ca. 855—883 n. C.), gewesen sei, der den „dhakka“ von *Kramarta* in die von ihm selbst gegründete Stadt *Sirapura* verlegt habe. Zur allgemeinen Orientierung betreffs der hier genannten Lokalitäten dient schon die Erwähnung von *Sirapura*, das unzweifelhaft mit dem heutigen *Horpo*, der Endstation der Pir Pantsal Route (siehe oben), identisch ist. Dies beweisen ausser der Identität der Namen, die sich aus den Lautgesetzen des Kasmiri ergibt,³ die zahl-

¹ *Abul Fazl* erklärt nach *Col. Jarrett's* Übersetzung *atar* (recte *anj*) mit „injury“, doch kommt das Wort mit dieser Bedeutung im heutigen Kasmiri nicht vor. Die oben zitierten persischen Kompilatoren geben *vañj* mit *rañjan* wieder, wobei sie wahrscheinlich an kasm. *varj* „Handelsgeschäft“, von skr *varjya*, denken. Die Anwohner selbst haben so weit meine Erkundigungen reichen keine Deutung für den Namen. Die in der Note der Übersetzung des *Ami Akbari* vorgeschlagene Ableitung von skr *Mañga*, die auf einer fälschlich supponierten Namensform (*last bhary*) beruht, ist unhaltbar.

² Bernier ist am Pir Pantsal Zeuge eines an die obige Erzählung erinnernden Unglücksfalls gewesen, der sich beim Aufstieg von *Pasara*, also auf der *Hastvañj* entgegengesetzten Seite des Passes, ereignete. Die Kolonne der Damen des kaiserlichen Seraglio tragenden Elephan en geri-t auf dem steilen Pfade in Unordnung, wobei fünfzehn Tiere absturzen und zu Grunde gingen. Die kuriose Karte Kasmirs, die *Constables* Übersetzung p. 408 aus der *Amsterdamer* Ausgabe von 1672 reproduziert, zeigt recht anschaulich den Berg des *Pre Poyale* mit der abwärts lohernden Elefantenschaar.

³ In *Sirapura* > *Hörp*,^a haben wir den regelmässigen Wandel von *v* > *h*, vergl. skr *sa's* kasm.

Kāmelanakotta, womit *A₂* Kramavarta wiedergibt, lebt noch heute in der Form *Kāmelankot* als die Bezeichnung eines Felskogels, der, auf der rechten Thalseite und den Turmen von *Inganari* gerade gegenüber, im Winkel der dort sich vereinigenden Ströme vom Pir Pantisal und vom Rupri Pass gelegen ist. Er steigt mit steilen Wänden etwa 200' über der Thalsole empor und bildet den letzten isolierten Ausläufer einer hohen Bergkette, die sich vom Südwesten herabsenkt und deren mehr nördlich streichender Abzweigung wir schon bei *Hastvañj* begegnet sind. Die Spitze dieses Hügels bildet ein kleines Plateau von ca 200 Länge und 50 Breite, an den Endpunkten stehen zwei octogonale Wachtürme von massivem, aber rohem Gemauer, die durch eine doppelte steinerne Brustwehr verbunden sind. Obwohl dieses kleine Fort in seiner gegenwärtigen Gestalt, sammt den übrigen Befestigungen ähnlicher Konstruktion auf der Route, vielleicht erst in den Jahren 1814—19 entstanden ist, da die Pathans den Pass gegen die von Rajauri vordringenden Truppen Ranjit Singh's zu halten suchten, so muss doch die militärische Wichtigkeit des Punktes schon weit früher erkannt worden sein. Denn Kamelankot beherrscht vollständig die zwischen seinem Fuss und dem nördlichen Strombett sich hinziehenden Pfade nach *Hastvañj*—*Pir Pantisal* und dem *Rupri*-Pass. Dass schon der Glossator den Namen mit dem beigefügten *kotta* (kasm. *koṭ*) kennt, spricht für eine ältere Befestigung an dieser Stelle. Die Form *Kāmelan-* zeigt den Stamm *Kāmel-* mit dem kasm. Pluralsuffix des Genetiv (Objectiv) *an* < skr. *-anam*, da *Kāmul* selbst mit Rücksicht auf Falle analoger Lautentwicklung auf skr. *Kramavarta* zurückgeführt werden darf, so entspricht *Kāmelankot* einem skr. **Kramavartānam kottam* ¹.

Während ich also bei Kamelankot das Kramavarta Kalhana's und damit die ursprüngliche Position der von ihm in m 227 *Kāmbinā* genannten Grenzstation wiedergefunden zu haben glaube, vermag ich über den letzteren Namen keinerlei Auskunft zu geben. Da er anderswo nicht wiederkehrt, ist der Schluss wohl berechtigt, dass er schon frühe durch die Verlegung der Thalsperre nach Surapura und die dadurch gegebene neue Bezeichnung *Surapuradranga* in Vergessenheit geriet.

Die spätere Lage der Klause ergibt sich aus der noch jetzt in *Horpur* erhaltenen Tradition, die berichtet, dass an einer ca 1 1/2 engl Meilen oberhalb des Ortes gelegenen Stelle, wo ein felsiger Gebirgsvorsprung den Thalgrund bis auf etwa 200 Schritte verengt, sich einst ein altes Thor befunden habe. Die von dichtem Fichtenwald bedeckte Stelle trägt jetzt den Namen *Ilahi Darasa* „Gottesthor“, der steinalte Vater des jetzigen Muqdam, oder Dorfschulzen, erinnerte sich aber in seiner Jugend auch die Bezeichnung *Drang* gehört zu haben. Alte Münzen werden hier häufig gefunden, und im Unterholz lassen sich noch die Spuren von verfallenem Gemauer verfolgen. Ein Denkmal alter Kunst findet sich an einem ca 400 Schritt weiter aufwärts am Ufer des Stromes gelegenen grossen Felsblock, der in drei über 4 hohen reich ornamentierten Nischen schon gearbeitete Miniaturdarstellungen von Tempeln kasmirischen Stils in Basrelief aufweist.

¹ Für den Wandel von skr. *Arama* > kasm. *Kām* bietet der wohlbekannte kasm. Landschaftsname *Kāmris* < skr. *Arāmṛīya* (Rājast.) eine sichere Parallele. Die Länge des Vokals in *Kām* erklärt sich durch Assimilierung von *r* an das vorangehende *m* (in der Zwischenform **Arīm ar*) und spätere Frisatlehnung, wie in kasm. *Dānsar* < skr. *Dhāntan ar*. Belege für kasm. *l* < skr. *r* + Dental sind kasm. *ṣ-aṣṣan* skr. *śr* < *śr* „Winkel“, *muṣṣmut* skr. *mṛ* < *mṛ* „geben“.

Nach der Überlieferung soll Horpor, noch jetzt ein lebhafter Ort und Sitz eines Zollamtes, sich einst fast drei engl Meilen dem Thal entlang erstreckt haben. Bis vor einigen Jahren mussten alle Unterthanen des Maharaja die das Land auf dieser Route verlassen wollten, sich vor den in Horpor, Inganari und Alhabid Sarai befindlichen und im offiziellen Persisch *rahdari* genannten Polizeiposten durch Pässe legitimieren. Dass man in alter Zeit an solchen Punkten auch über die ins Land Ziehenden genaue Kontrolle geübt hat, ergibt sich aus einer interessanten Mitteilung Alberunis (übers Sachau I 206).

Mag das historische Interesse, das sich an die hier besprochene Gebirgsroute knüpft, auch nur als ein örtlich beschränktes gelten, so dürfte ihre Erörterung doch immerhin gezeigt haben, dass wir jenes zahere Festhalten an Local Traditionen und Namen, wie es der Bevölkerung der Gebirgslander Europas eigen ist, auch *mutatis mutandis* in den Bergen Kasmirs voraussetzen dürfen.

MARC AUREL STEIN





Zur angeblichen „gemein-westeuropäischen Accentregelung“



MIT Corssen nimmt man vielfach an dass der historischen Betonung des Lateins eine uritalische Accentregelung vorausgegangen ist durch die der freie vorwiegend musikalische indogermanische Wortaccent durchgängig als stark expiratorischer Accent auf der ersten Silbe eines jeden Wortes — sowohl des einfachen als komponierten — fixirt wurde Thurneysen hat nun (1885) *Revue Celt* 6 311—313, die Behauptung ausgesprochen dass das Gemein germanische und Urkeltische denselben Accent wie das Uritalische besessen hätten und dazu vermutet dass ein historischer Zusammenhang bestehe indem eine gemein westeuropäische Accentregelung zu statuieren sei Die von ihm angeführten That sachen und die daraus gezogenen weitgehenden Schlüsse stehen teilweise in solchem Widerspruch dass es begreiflich ist wie Brugmann (1886) *Grundriss* I 539 Anm 3 die ganze Vermutung als kühn bezeichnet ihre Unwahrscheinlichkeit hinsichtlich des Germanischen darthut und nur der Annahme eines Zusammenhanges der keltischen Accentuation mit der italischen weniger entgegen ist Ohne hierauf Rücksicht zu nehmen schreibt Thurneysen (1888) *Rhein Muscum* 43 349 diese drei Völker — d h Italier Kelten und Germanen — haben das Gemeinsame dass sich bei ihnen, wohl in früher Zeit die Anfangsbetonung aller Wörter fest stellte eine so nebenbei auftretende Behauptung ohne Beweis oder Citat als ob es sich um eine allgemein anerkannte wissenschaftliche Thatsache handle Bloss mit einem Verweis auf die eben vorgeführten Stellen schreibt Planta *Grammatik der oskisch umbrischen Dialekte* I 589 nachdem er bemerkt hat dass im Uritalischen der Accent überall auf der ersten Silbe des Wortes stand es ist nicht unwahrscheinlich dass die Zurückziehung des Accents im Italischen mit derjenigen im Keltischen (und Germanischen¹) direkten Zusammenhang hat Das hier wohl in Folge der warnenden Bemerkung Brugmann's stehende Fragezeichen nach Germanisch verschwindet wieder ohne Angabe eines Grundes bei Plantas Benutzer Fr Stolz Derselbe schreibt in der im Erscheinen begriffenen ausführlich angelegten Historischen Grammatik der Lat Sprache (Leipzig 1894) in der ihm die Bearbeitung der Lautlehre zugefallen ist Die Veränderung der Art des Accentus — im Uritalischen — hatte auch die Zurückziehung desselben vom Ende des Wortes² und seine Fixirung auf der anlauten

¹ Ein unbefangener Leser muss doch heraus folgern dass im Indogermanischen wenn nicht ausschliesslich so doch vorwiegend Endbetonung der Wörter herrschte Zu solchen Entstellungen von

den Silbe zufolge, eine Erscheinung, in welcher das Italische mit dem Keltischen und Germanischen übereinstimmt. Ja es ist nicht unmöglich und wird auch von einigen Sprachforschern angenommen, dass diese Übereinstimmung der drei oben genannten Sprachgruppen auf gemeinsamer Grundlage beruhe“ (I 1 S 96)

Erwartet man, dass das Werk, in dem diese Satze stehen, nach dem Begleitwort die Vertreter der Wissenschaft und besonders die Männer der Schule, über den derzeitigen Stand der Wissenschaft orientieren soll“, nimmt man noch Äusserungen wie die von Stolz (I 1 S 6) über Italer und Kelten hinzu — so braucht man keine besondere Prophetengabe zu besitzen, um voraus sagen zu können, dass, nachdem die grieco-italische Spracheinheit bald glücklich beseitigt ist, demnächst in weiteren Kreisen eine angeblich westeuropäische, d. h. italo-keltisch-germanische Spracheinheit als Ergebnis der Wissenschaft glaubig hingenommen und als Grundlage weiterer Kombinationen verwendet werden wird.

Um zwei Punkte handelt es sich, 1 um die Behauptung, dass im Gemein-germanischen und Urkeltischen „Anfangsbetonung aller Wörter“ herrschte, wie sie für's Italische nicht unwahrscheinlich ist und 2 um die daran geknüpfte Vermutung, dass diese gleichartige Umgestaltung des indogermanischen Accentes in den drei Sprachen eine gemeinsame Accentregelung ist. Es lässt sich unschwer zeigen, dass die Behauptung unter 1 nicht den Thatsachen entspricht. Beginnen wir mit dem Verhältnisse des Germanischen zum Italischen.

Aus leicht begreiflichen Gründen (meist Einsilbigkeit) können Pronomina, Präpositionen, Konjunktionen, auch Zahlwörter kaum in Vergleich kommen, es bleibt also Nomen (Substantiv und Adjektiv) und Verbum und zwar sowohl einfach als komponiert. Hier herrscht nun thatsächlich zwischen Italisch und Gemein-germanisch dann Gleichartigkeit, dass im Nomen (einfach und komponiert) der Accent durchgängig auf der ersten Silbe ruht, beide Sprachstämme haben also die im Indogermanischen schon häufig vorhandene Anfangsbetonung des Nomens (s. die Anm.) zur allgemeinen Norm erhoben, also in gewissem Umfang gleichartige Umgestaltung des Alten vorgenommen. Beim Verbum müssen wir zwischen einfachem und komponiertem unterscheiden. Im Germanischen sowohl wie im Italischen hat — wie auch in andern indogerm. Sprachen — schon in vorhistorischer Zeit die sogenannte Flexion der Verba auf *a* die stammbestufende der Verba auf *pe* so gut wie vollständig verdrängt,

es kann also in dem die überwiegende Mehrzahl der Formen (vgl. 3 1 im Veda) stellenden Prasenssystem nur feste Betonung im Urgermanischen und Untalischen herrschen und zwar nach dem bedeutenden numerischen Überwiegen der Prasensstämme nach dem Typus ind *bharati* Betonung der ersten Silbe die gleichartige Betonung lat *dicat*, *legat*, *agat*, got *teihþ*, *akþ*, *nimþ*, *bugþ* und aller zum Prasensstamm gehörenden Formen ist einfach altindogermanische Betonung und kann bei der Frage, ob Untalisch und Gemeingermanisch gleichartig und gemeinsam die indogerm. Betonung geändert haben, nicht in Betracht kommen. Um so wichtiger ist die Betonung der komponierten Verba im German und Untalischen. Gegenüber der indogerm. Betonung, wie sie Indisch in *sam bharati* (orthotoniert) und *sam bharati* (enklitisch) aufweist, betont das Untalische durchgangig *collidit*, *incidit*, das Germ. *gateihþ*, *frantimþ*. Das Latein hat also durchgangig die Betonung der indog. Enklise und das Germanische durchgangig die Betonung der indog. Orthotonese verallgemeinert. Gemeingerm. und Untalisch gehen also in dieser wichtigen Gruppe direkt die entgegengesetzten Wege. Unter diesen Umständen kann doch von einer tatsächlichen Anfangsbetonung aller Wörter im Germ., wie sie fürs Untalische angenommen wird, keine Rede sein. Aber vielleicht sind die tatsächlichen Abweichungen zwischen Gemeingerm. und Untalisch so geringfügig, dass man sie gegenüber der Übereinstimmung unberücksichtigt lassen darf? In numerischer Hinsicht trifft dies gewiss nicht zu, da die komponierten Verba in beiden Sprachstämmen sicher 4 bis 5 mal so zahlreich sind als die einfachen (vgl. z. B. lat. *lacio* = *al*, *il*, *col*-, *elido*, *caedo abs*, *con*, *de*, *ex*, *in*, *re*-, *oc*-, *praeclido* u. a., got. *af*-, *and*, *at*, *bi*, *dis*-, *fra*-, *ga*-, *us*, *numan*, *ana*, *bi*, *fra*, *ga*, *usquiman* u. a.). Noch wichtiger werden die numersch. zahlreichen Betonungsdifferenzen zwischen Germ. und Untal. unter einem anderen Gesichtspunkt. Die Zahl der Fälle, in denen Germ. und Untal. übereinstimmend gegenüber der indogerm. Ursprache Anfangsbetonung der Wörter zeigen (z. B. got. *fadar*, lat. *pater*), ist im Verhältnis zu den Fällen, in denen beide übereinstimmend die indogerm. Betonung bewahrt haben (z. B. got. *broþar*, *teihþ*, lat. *frater*, *dicat*) und in denen sie gegenüber dem Indogerm. direkt aus einandergehen (im komponierten Verb), numersch. verhältnismässig beschränkt. Um so mehr müssen die tatsächlich vorfindenden Differenzen betont und nicht vernachlässigt werden, um so mehr muss gefragt werden, ob nicht die vorhandene Übereinstimmung des Germ. und Untalischen gegenüber dem Indogerm. bedeutungslos ist. Dies lässt sich in der That zeigen. Es ist seit Verners Entdeckung eine feststehende Tatsache der germ. Sprachgeschichte, dass das Germ. noch nach dem Eintreten der germ. Lautverschiebung den beweglichen indogerm. Accent hatte, also der gemeingermanische feste Accent im Sonderleben des germ. Sprachstammes eingetreten ist. Die Übereinstimmung von got. *fadar* und lat. *pater* gegenüber der indogerm. Betonung repräsentierenden ind. *pitar*, gr. *πατήρ* beruht daher ebensowenig auf gemeinsamer Entwicklung wie das *d* in got. *midþs* und lat. *medius* gegenüber indogerm. *dh* (ind. *midh*as). Es besteht also zwischen Gemeingerm. und Untalisch weder die von Thurneysen Planta Stolz behauptete tatsächliche Übereinstimmung in der „Anfangsbetonung aller Wörter“ noch ist für die partielle Übereinstimmung in der Betonung gegenüber dem Indogerm. eine gemeinsame Umgestaltung des Überkommenen anzunehmen.



Rechtshistorisches aus der *Rājataranginī*.

MACHDEM durch Stein's zu erlassende, vollständige Textausgabe der *Rajataranginī* eine sichere Grundlage für die antiquarische Verwertung dieser wichtigen Quelle geschaffen ist, wird es wohl ohne den für den 2. Band in Aussicht gestellten Erläuterungen des Herausgebers vorzugreifen gestattet sein die rechtsgeschichtlichen Elemente der kaschmirschen Chronik und ihre Beziehungen zu den indischen Rechtsquellen im Zusammenhang und eingehender zu erörtern als dies in meiner Bearbeitung von „Recht und Sitte“ für den Grundriss der indo-arischen Philologie möglich war.

Die allgemeine Übereinstimmung zwischen der *R* und *Manu*, der einzigen ihm bekannten Smṛti, hat schon Troyer 2, 484–504 hervorgehoben. Doch geht er zu weit, wenn er 1, 356 die von König *Jaloka* eingesetzten 18 *karmasthana* 1, 120 mit den bekannten 18 Rechtsfällen *tyāharaṇapada* *M* 8, 3–7 identifiziert. Offenbar sind diejenigen 18 *karmasthana* gemeint, von denen *R* 4, 141 als *prāksiddha* wieder die Rede ist. Da nun nicht 1, 120 durch die Kreierung der „18 Ämter“, die im Anschluss an die von *Jaloka* begründeten 7 Ministerien erwähnt werden, eine *śaudhasthiti* stiftet geschaffen wird, so liegt es nahe, an das *Mhbbh* zu denken, und dort finden sich 2, 5, 38 wirklich 18 *tirtha* d. h. „Personen in der nächsten Umgebung eines Fürsten“, genannt, deren Titel sich aus einer in dem Komm. angeführten Stelle aus dem *utīśāstra* (ähnlich im *Rāmāy* nebst Komm. und *Panc*, vgl. *B R s v tirtha*) ergeben. Allerdings korrespondieren einige dieser Titel, namentlich der *dharmadhyaksa* und *camupati*, mit den Namen der 7 Minister (*prakṛti*), die nach der *R* unabhängig von den *karmasthana* existieren; dies hindert aber nicht anzunehmen, dass die Zahl 18 für die Anzahl der Ämter typisch war. Dagegen finden sich die 7 Minister bei *Manu* (7, 54) tatsächlich vor, nur dass er sie statt *prakṛti* *śacīa* nennt; eine übrigens auch der *R* wohlbekannte Bezeichnung, auch die Namen der 7 Minister der *R* *dharmadhyaksa*, *dhanādhy*, *kośādhy*, *camupati*, *duta*, *purodhas*, *darājna* kommen in den Smṛtis wörtlich oder in Synonymen häufig vor.

Eigentlich historischen Boden betritt man auf dem Gebiet der Beamtennamen wohl erst mit den erwähnten, von König *Lalitāditya* (693–729 n. Chr.) eingesetzten 5 *karmasthana*, d. h. „Hofämtern“ (Stein in Festgr. an *R* v. Roth 198) des Oberthürhüters oder Kammerers, Ministers des Auswärtigen, Stallmeisters, Schatzmeisters und Polizeidirektors. Diese Hofämter sollen aus den 18 alten *karmasthana* entstanden

nehmen Aus der angeblichen „gemeinwesteuropäischen Accentregelung“ ist also das Germanische auszuschneiden.

Ebenso wenig geben die bis jetzt erwiesenen Thatsachen aus den keltischen Sprachen genügend Grund von einer übereinstimmenden und gemeinsamen Accentregelung des Untalischen und Urkeltischen zu reden. Es ist zu konstatieren 1) dass ein geminkeltischer Accent in dem Sinne, wie wir von einem gemein germanischen oder untalischen Accent reden thatsächlich nicht existiert und in historischer Zeit nicht existiert hat, 2) dass wir von einem urkeltischen Accent, der von dem indogerm. Accent verschieden wäre, nichts wissen.

Die erhaltenen keltischen Sprachen scheiden sich soweit wir sie überblicken können, auch hinsichtlich der Betonung in die bekannten zwei Gruppen den irisch galischen Zweig und den britannischen (kymrisch bretonisch). In letzterem betont das Kymrische heutigen Tages in zwei- und mehrsilbigen Wörtern mechanisch die vorletzte Silbe (*perchen, perchenog, perchenogaeth, perchenogaethu*), sowohl bei Nomen als Verbum komponiert wie unkomponiert, hierzu stimmen die bretonischen Dialekte mit Ausnahme des Dialekts von Vannes der die Endsilbe betont. Zahlreiche Erscheinungen der Lautlehre machen es fast so gut wie sicher, dass im Britannischen noch in historischer Zeit an Stelle der heutigen Paenultimabetonung mechanische Ultimabetonung herrschte wie im Dialekt von Vannes noch jetzt. Es hatte demnach das Britannische, als die flexivischen Silben noch vorhanden waren, mechanische Betonung der Paenultima, die nach Verlust der flexivischen Silben zur Ultimabetonung wurde und im Verlauf sich in neue Paenultimabetonung allmählich umsetzte bis auf den Dialekt von Vannes. Dies das mehr oder weniger Thatsächliche auf der einen Seite. Der irisch galische Zweig kennt weder das mechanische Betonungssprinzip des Britannischen noch dasjenige des Untalischen. Im Nomen herrscht wie im Germ und Untalischen Betonung der Anfangssilbe durchgängig, ebenso im einfachen Verb die wesentlich indogerman. Betonung wie im Germ und Untalischen, im komponierten Verb dagegen, wo Germ und Untalisch so charakteristisch durchaus auseinandergehen, weicht das Irische von beiden gleichmässig ab: es hat noch die indogermanische Doppelbetonung des Verbums je nach Stellung im Satz. Es heisst je nach der Stellung im Satz bald *asbeir* (er sagt) oder *epir* bald *asberam* oder *eprem*, *asberit* oder *epiet* ganz wie im Indischen *sam bharaṭ* oder *sam bhṛāt*, während es untal. immer *abseldit, coneltoit*, germ. immer *gatait*, *gataham* heisst. Zieht man hierzu noch in Erwägung, dass im Altirischen die komponierten Verba im Verhältniss zu den einfachen noch häufiger sind als im Italischen und Germanischen, dass die Fälle wo man *asbeir* gegenüber *epir* sagt, sich wie 4 : 1 verhalten (Kelt. Stud. Heft 2, S. 106) so begreift man wie oft das im Satz eine so wichtige Rolle spielende Verbum eine andere Betonung als die der ersten Silbe zeigt. Beachtet man noch ferner, dass zahlreiche Substantiva und Adjektiva in Folge der Auslauts-gesetze einsilbig geworden sind, also ebenso wie die meisten andern Elemente des Satzes ausser dem Verbum keine andere Betonung als auf der vorhandenen Silbe aufweisen können, so wird man verstehen, dass die Sätze im Altirischen so ungeheuer selten nicht sind, wo das einzige mehrsilbige Wort das ja nur eine andere Betonung als die der ersten Silbe aufweisen kann thatsächlich nicht die erste Silbe betont.

Das muss doch für jeden, für den Sprachen noch ausser in Grammatik und Wörterbuch existieren zu denken geben. Kurz, wer will sich nach dem Bemerkten dazu entschliessen, die auf indogerm Grundlage beruhende, die ganze altirische Sprache beherrschende Doppelbetonung jeder komponierten Verbalform so geringfügig zu achten um den Satz zu deketieren im Irischen herrscht Anfangsbetonung aller Wörter. Dies muss man aber, wenn man von einer gleichartigen und gemeinsamen Untalischen und Keltischen Accentregelung reden will. Die altirische Betonung nun erklärt Thurneysen für die Urkeltische. Für das komponierte Verb sucht er aus verschiedenen Erscheinungen den Nachweis zu führen, dass im Urkeltischen wie im Altirischen die Doppelbetonung herrschte. Dies ist, da die Doppelbetonung jeder Verbalform ja nicht eine kelto italische Neuerung sondern das indogerm regulare Verhältniss ist, ziemlich selbstverständlich protestiert aber doch entschieden gegen die Behauptung, im Urkeltischen habe Anfangsbetonung aller Wörter geherrscht wie im Untalischen. Durchgängige Betonung der ersten Silbe des Nomens wie im Irischen sucht Thurneysen im Urkeltischen dadurch zu erweisen, dass er fürs Altgallische aus franz *Troyes* die Betonung *Troïesses* und aus kymr *tyrys* „Führen, Führung“ wegen des anlautenden *t* ein altkelt. **toressus* (aus *to-ced-tus*) erschliesst. Solche vereinzelte Beispiele konnten nur dann einige Beweiskraft für Thurneysen's Annahme haben, wenn das Indogerm nie die erste Silbe im Nomen betont hatte. Dies ist aber doch, wie ich schon S. 80 Anm. bemerkt habe, eine ganz haltlose Voraussetzung da im einfachen Nomen die erste Silbe im Indogerm mindestens ebenso oft wenn nicht öfter als irgend eine andere betont wurde. Aber auch die komponierten Nomina, besonders die mit Partikeln zusammengesetzten, haben im Indogerm oft den Accent auf der ersten Silbe (dem Prafix) so hebt Brugmann Grundriss I, 537 Note 2 ausdrücklich hervor, dass man indogerm **prabhrtas* neben **bhrtas*, **bhrtis* betonte wie ind *prabhrtas*, *prabhrtis* neben *bhrtas*, *bhrtis*. Hierher gehören nach Ausweis des Indischen auch die Bildungen mit *tu* (ved *prābhartum*) sowie sämtliche Partikelkompositionen mit Stämmen wie die angeführten (ved *abhrta*, *sambhrta*, *udbhrtā* etc.) Ein urkeltisches **toressus* (kymr *tyrys* = *tuus*) repräsentiert also ein indogerm **to-ced-tus* und beweist nicht im Geringsten dass im Urkeltischen Anfangsbetonung aller Nomina herrschte wie im Untalischen und Altirischen.

Ich muss hier abbrechen und fasse mich zusammen es ist bis jetzt noch absolut unbewiesen, dass der britannische Zweig die altirische Betonung soweit selbige von der indogerm abweicht, in vorhistorischer Zeit besessen habe. ferner stimmen auch im Altirischen und Untalischen in entscheidenden generellen Punkten die That sachen so wenig hinsichtlich der Betonung zusammen dass von einer Übereinstimmung, wie sie Thurneysen Planta-Stolz für Urkeltisch und Untalisch voraussetzen selbst für Untalisch und Altirisch keine Rede sein kann. Die Annahme einer übereinstimmenden „gemein westeuropäischen Accentregelung“ ist ein Phantom das in einem Werke, welches eingeständnermassen über den derzeitigen Stand der Wissenschaft orientieren will, nicht als wissenschaftliche Thatsache vorgeführt werden sollte.

HEINRICH ZIMMER



nehmen Aus der angeblichen „gemeinwesteuropäischen Accentregelung“ ist also das Germanische auszuschneiden

Ebenso wenig geben die bis jetzt erwiesenen Thatsachen aus den keltischen Sprachen genügend Grund von einer übereinstimmenden und gemeinsamen Accentregelung des Untalischen und Urkeltischen zu reden. Es ist zu konstatieren 1) dass ein gemeinkeltischer Accent in dem Sinne, wie wir von einem gemein germanischen oder untalischen Accent reden, thatsächlich nicht existiert und in historischer Zeit nicht existiert hat, 2) dass wir von einem urkeltischen Accent, der von dem indogerm. Accent verschieden wäre, nichts wissen

Die erhaltenen keltischen Sprachen scheiden sich soweit wir sie überblicken können, auch hinsichtlich der Betonung in die bekannten zwei Gruppen den irisch galischen Zweig und den britannischen (kymrisch bretonisch). In letzterem betont das Kymrische heutigen Tages in zwei- und mehrsilbigen Wörtern mechanisch die vorletzte Silbe (*percher, perchenog, percherogaeth, percherogaethu*), sowohl bei Nomen als Verbum, komponiert wie unkomponiert, hierzu stimmen die bretonischen Dialekte mit Ausnahme des Dialekts von Vannes, der die Endsilbe betont. Zahlreiche Erscheinungen der Lautlehre machen es fast so gut wie sicher, dass im Britannischen noch in historischer Zeit an Stelle der heutigen Paenultimabetonung mechanische Ultimabetonung herrschte wie im Dialekt von Vannes noch jetzt. Es hatte demnach das Britannische, als die flexivischen Silben noch vorhanden waren, mechanische Betonung der Paenultima, die nach Verlust der flexivischen Silben zur Ultimabetonung wurde und im Verlauf sich in neue Paenultimabetonung allmählich umsetzte bis auf den Dialekt von Vannes. Dies das mehr oder weniger Thatsächliche auf der einen Seite. Der irisch galische Zweig kennt weder das mechanische Betonungsprinzip des Britannischen noch dasjenige des Untalischen. Im Nomen herrscht wie im Germ und Untalischen Betonung der Anfangsilbe durchgängig, ebenso im einfachen Verb die wesentlich indogerman Betonung wie im Germ und Untalischen, im komponierten Verb dagegen, wo Germ und Untalisch so charakteristisch durchaus ausser andergehen weicht das Irische von beiden gleichmässig ab. Es hat noch die indogermanische Doppelbetonung des Verbums je nach Stellung im Satz. Es heisst je nach der Stellung im Satz bald *asbeir* (er sagt) oder *epir*, bald *asberam* oder *-eprem*, *asberat* oder *epret* ganz wie im Indischen *sam bhara'ti* oder *sam bharatati*, während es untal immer *abscidit, concidunt*, germ immer *gatsikh, gatsikhim* heisst. Zieht man hierzu noch in Erwägung, dass im Altirischen die komponierten Verba im Verhältniss zu den einfachen noch häufiger sind als im Italischen und Germanischen, dass die Falle, wo man *asbeir* gegenüber *-epir* sagt, sich wie 4 : 1 verhalten (Kelt Stud. Heft 2, S. 106), so begreift man, wie oft das im Satz eine so wichtige Rolle spielende Verbum eine andere Betonung als die der ersten Silbe zeigt. Beachtet man noch ferner, dass zahlreiche Substantiva und Adjektiva in Folge der Auslauts gesetzte einsilbig geworden sind, also ebenso wie die meisten andern Elemente des Satzes ausser dem Verbum keine andere Betonung als auf der vorhandenen Silbe aufweisen können, so wird man verstehen dass die Sätze im Altirischen so ungeheuer selten nicht sind, wo das einzige mehrsilbige Wort, das ja nur eine andere Betonung als die der ersten Silbe aufweisen kann, thatsächlich nicht die erste Silbe betont

Dies muss doch für jeden, für den Sprachen noch rasser in Grammatik und Wörterbuch existieren zu denken geben. Kurz, wer will sich nach dem Bemerkten dazu entschliessen die auf indogerm. Grundlage beruhende, die ganze altirische Sprache beherrschende Doppelbetonung jeder komponierten Verbalform so geringfügig zu achten um den Sitz zu dekretieren im Irischen herrscht Anfangsbetonung aller Wörter. Dies muss man aber, wenn man von einer gleichartigen und gemeinsamen Untalischen und Keltischen Accentregelung reden will. Die altirische Betonung nun erklärt Thurneysen für die Urkeltische. Für das komponierte Verb sucht er aus verschiedenen Erscheinungen den Nachweis zu führen dass im Urkeltischen wie im Altirischen die Doppelbetonung herrschte. Dies ist, da die Doppelbetonung jeder Verbalform ja nicht eine keltoitalische Neuerung sondern das indogerm. reguläre Verhältniss ist, ziemlich selbstverständlich protestiert aber doch entschieden gegen die Behauptung, im Urkeltischen habe Anfangsbetonung aller Wörter geherrscht wie im Untalischen. Durchgängige Betonung der ersten Silbe des Nomens wie im Irischen sucht Thurneysen im Urkeltischen dadurch zu erweisen, dass er fürs Altgallische aus franz. *Troyes* die Betonung *Ircaesses* und aus kymr. *tyrys* „Führen, Führung“ wegen des anlautenden *t* ein alkelt. **to-essus* (aus *to-ed-tus*) erschliesst. Solche vereinzelte Beispiele konnten nur dann einige Beweiskraft für Thurneysen's Annahme haben, wenn das Indogerm. nie die erste Silbe im Nomen betont hätte. Dies ist aber doch, wie ich schon S. 50 Anm. bemerkt habe eine ganz haltlose Voraussetzung, da im einfachen Nomen die erste Silbe im Indogerm. mindestens ebenso oft wenn nicht öfter als irgend eine andere betont wurde. Aber auch die komponierten Nomina besonders die mit Partikeln zusammengesetzten, haben im Indogerm. oft den Accent auf der ersten Silbe (dem Prafix) so hebt Brugmann Grundriss I, 537 Note 2 ausdrücklich hervor, dass man indogerm. **prabhr̥tos*, **prabhr̥tus* neben **bhr̥tas*, **bhr̥tis* betonte wie ind. *prabhr̥tas*, *prabhr̥tus* neben *bhr̥tas*, *bhr̥tis*. Hierher gehören nach Ausweis des Indischen auch die Bildungen mit *tu* (ved. *prabhartum*) sowie sämtliche Partikelkompositionen mit Stämmen wie die angeführten (ved. *abhr̥ta*, *sambhr̥ta*, *udbhr̥ta* etc.) Ein urkeltisches **to-essus* (kymr. *tyrys*, ir. *tyus*) repräsentiert also ein indogerm. **to-ed-tus* und beweist nicht im Geringsten dass im Urkeltischen Anfangsbetonung aller Nomina herrschte wie im Untalischen und Altirischen.

Ich muss hier abbrechen und fasse mich zusammen. es ist bis jetzt noch absolut unbewiesen, dass der britannische Zweig die altirische Betonung soweit selbige von der indogerm. abweicht, in vorhistorischer Zeit besessen habe, ferner stimmen auch im Altirischen und Untalischen in entscheidenden generellen Punkten die That sachen so wenig hinsichtlich der Betonung zusammen dass von einer Übereinstimmung, wie sie Thurneysen Planta-Stolz für Urkeltisch und Untalisch voraussetzen, selbst für Untalisch und Altirisch keine Rede sein kann. Die Annahme einer übereinstimmenden „gemeineuropäischen Accentregelung“ ist ein Phantom das in einem Werke, welches eingeständermassen über den derzeitigen Stand der Wissenschaft orientieren will, nicht als wissenschaftliche Thatsache vorgeführt werden sollte.

HEINRICH ZIMMER





Rechtshistorisches aus der *Rājataranginī*.

NACHDEM durch Stein's zuverlässige, vollständige Textausgabe der *Rajatarangini* eine sichere Grundlage für die antiquarische Verwertung dieser wichtigen Quelle geschaffen ist, wird es wohl ohne den für den 2. Band in Aussicht gestellten Erläuterungen des Herausgebers vorzugreifen gestattet sein die rechtsgeschichtlichen Elemente der kaschmirschen Chronik und ihre Beziehungen zu den indischen Rechtsquellen im Zusammenhang und eingehender zu erörtern, als dies in meiner Bearbeitung von „Recht und Sitte“ für den Grundriss der indo-arischen Philologie möglich war.

Die allgemeine Übereinstimmung zwischen der *R* und *Manu*, der einzigen ihm bekannten Smṛti, hat schon Troyer 2, 484–504 hervorgehoben. Doch geht er zu weit, wenn er 1, 356 die von König *Jaloka* eingesetzten 18 *karmasthana* 1, 120 mit den bekannten 18 Rechtsfällen *vyataharapada* *M* 8, 3–7 identifiziert. Offenbar sind diejenigen 18 *karmasthana* gemeint, von denen *R* 4, 141 als *prakṣaddha* wieder die Rede ist. Da nun nach 1, 120 durch die Kreation der „18 Ämter“, die im Anschluß an die von *Jaloka* begründeten 7 Ministerien erwähnt werden, eine *gandhisthiti* stiftet geschaffen wird, so liegt es nahe, an das *Mhbh* zu denken, und dort finden sich 2, 5, 38 wirklich 18 *śrīṭha*, d. h. „Personen in der nächsten Umgebung eines Fürsten“, genannt, deren Titel sich aus einer in dem Komm. angeführten Stelle aus dem *nīṭiśāstra* (ähnlich im *Ramay* nebst Komm. und *Parv*, vgl. *B R* 5 v *tīrtha*) ergeben. Allerdings korrespondieren einige dieser Titel, namentlich der *dharmaśhyakṣa* und *camapati*, mit den Namen der 7 Minister (*prakṛti*), die nach der *R* unabhängig von den *karmasthana* existieren, dies hindert aber nicht anzunehmen, dass die Zahl 18 für die Anzahl der Ämter typisch war. Dagegen finden sich die 7 Minister bei *Manu* (7, 54) tatsächlich vor, nur dass er sie statt *prakṛti* *sacra* nennt, eine übrigens auch der *R* wohlbekannte Bezeichnung, auch die Namen der 7 Minister der *R* *dharmaśhyakṣa*, *dhanādhy*, *kosādhy*, *camapati*, *dāta*, *purodhas*, *darajana* kommen in den Smṛtis wortlich oder in Synonymen häufig vor.

Eigentlich historischen Boden betritt man auf dem Gebiet der Beamtennamen wohl erst mit den erwähnten, von König *Laṅkāditya* (693–729 n. Chr.) eingesetzten 5 *karmasthana*, d. h. „Hofämtern“ (Stein in Festgr. an *R* v. Roth 198) des Oberthürhüters oder Kammerers, Ministers des Auswärtigen, Stallmeisters, Schatzmeisters und Polizeidirektors. Diese Hofämter sollen aus den 18 alten *karmasthana* entstanden

tadudbhavi und an ihre Stelle getreten sein *tidupari*. Den letzteren Ausdruck mit „over“ (Wilson AR 15, 45) oder „outre“ (Troyer 2, 136) zu übersetzen, verbietet das *tadudbhava* und der Zusammenhang, ich halte daher Dutt's (Kings of Kashmir 1, 68) „out of (eighteen)“ für die richtige Übersetzung. Die 5 Hofämter blieben auch weiterhin bestehen und wurden als die 5 *mahāsabha* bezeichnet (4, 680, auch inschriftlich, vgl. B R s v und Ind Ant 10, 250), weil sie mit *maha* „Ober-“ beginnen. Das an erster Stelle genannte Amt des „Oberthürhuters“ *mahāpratihara* war wohl besonders angesehen, vgl. 4, 485, nur durch den *mahāpratihara* oder *pratihara* (beide auch inschriftlich) konnte man Zutritt zum König erlangen. Ein *pratihara* erscheint als Königsmacher 5, 128. Die *pratihara* weisen 5, 355 bei einer Hofversammlung jedem den seinem Rang gebührenden Platz an. Gleichbedeutende Bezeichnungen sind *dvarapati*, *dvarādhipa*, *dvāradhikārmah*, *dvarakāryastha*, *d.aresa*, *dvaradmayaka* (5, 214, 7, 223, 1172, 1177, 1178 f, 1301, 1361, 8, 185, 573 f, 577, 1042 u o). Ein *dvarapati* wird Statthalter, fährt aber daneben fort mit den anderen Thürhütern zusammen sein früheres Amt zu versehen (7, 1178). Dutt fasst *d.āra* als n pr und übersetzt „lord of Dvara“, doch ist eine solche Ortschaft sonst nicht bekannt, auch wird *d.āra* in Stein's Ausgabe nicht durch den Druck als Eigennamen markiert. Der zweite der 5 Hofbeamten, der Minister für Frieden und Krieg oder das Auswärtige *sāmdhivigrahika*, kommt öfter vor und ist auch aus den Inschriften und späteren Smṛtis bekannt, wo er als der ausfertigende Minister erscheint (vgl. ZDMG 44, 358). Das Hofamt *mahāsādhana* ist wohl nicht mit Lassen I A 3, 733, 998 auf einen Minister der öffentlichen Bauten, sondern auf die Polizei zu beziehen, vgl. den *daussādhāsadhānika* der Inschriften (Bühler Ep Ind 1, 74 Anm 26).

Dass es neben den 5 Oberhofämtern auch andere Ämter gab, wird 4, 680 ausdrücklich erwähnt. Häufig erscheint ein Premierminister *sarādhiakarm*, *agrāmantrin*, *mukhyamantrin*, *mukhyāmtya*, *mahattama*, *adhisa*, *dhurja dhisa* (3, 528, 4, 496, 6, 194, 7, 208, 568 1106, 8, 415, 560 2470 u o), dessen Macht namentlich neben unmündigen oder unfähigen Herrschern sehr bedeutend war. Die „ersten Minister“ oder „vornehmsten Räte“ *mukhyamantriyah* treten allerdings auch in der Mehrzahl auf, so 5, 418, 422. Die Minister im allgemeinen heißen *mantrin* *amtya*, *saciva* (*prakṛti* nur 1, 119). Am Hof *sabhā* des Königs gebührt ihnen der erste Platz, nach ihnen kommen die *samānta*, der zur Heeresfolge (7, 48) verpflichtete Landadel. Über den *samānta* stehen in den Provinzen die oft erwähnten Statthalter, wie z. B. der Gouverneur von *Kanpura*, in den Städten namentlich der Hauptstadt, herrscht ein Stadtkommandant *nagarādhipati*, *nagarādhipa*, *nagarādhiṣṭa* (6, 296 7, 580 8 256, 814, 838, 3334, 3337 u o), der zugleich die Steuern entreibt (6, 70, wo vier *nagarādhiṣṭa* auftreten), über die Dörfer ist ein *agrāgrāmin* gesetzt (8, 627). Der Strafrichter heisst *daidhiṣṭakarm* (8, 640), der Schatzmeister *ganyatara*, *ganyesa*, *ganyapati*, *ganyadhupa* (5, 177, 8, 276, 1249, 2476), der Präsident des Staatsrats *sabhāpati* (4, 494), für die Sicherheit der öffentlichen Strassen sorgt der *mārgaraksanāthikṛti* (8, 627). Als ein hohes Amt wird auch das des Archivars *akṣapāṭasādhisa* (5 301, 369), von Troyer und Dutt unrichtig auf einen Oberrichter gedeutet, betrachtet. Er hat das Staatsarchiv unter sich, wo ein Urkundenschreiber *fatopādhyāya* (5, 397) die königlichen Schenkungsurkunden u. a. Dokumente ausfertigt. Ein ähnlicher Beamter wie letzterer ist der Gerichtsschreiber

adhikaravalekhaka, der gegen eine geringe Gebühr Verträge über Kauf und Verkauf u dgl registriert und daher der Bestechung besonders zugänglich ist (6, 38—40). Die höheren Beamten beziehen bedeutende Gehälter aus dem königlichen Schatz (6, 144 ff). Aus den Inschriften und Smṛtis vergleichen sich mit obigen Bezeichnungen die Benennungen *amatyāmuḥkya*, *amatya*, *mantrin*, *sacī*, *sabha*, *sāmantī*, *mahasamanta*, *śasajapati*, *nagarādhyakṣa* (vgl. *M* 7, 122), *mahādandanayaka*, *sabhapati*, *vārgapālī*, *mahākṣapatalādhyakṣa* (Ep Ind 1, 73. l 18, ein sehr vornehmer Mann, *samanta* und *malārājaka*, der durch einen Schreiber einen königlichen Schenkungsbrief ausfertigen lässt), *lekha*, *kāyastha* u a. Der öffentlichen Registrierung der Privatverträge entsprechen die „durch den König bezeugten Schriften“ *Viṣṇu* 7, 3, welche im Gericht *rajadhyakṣa* von einem von dem König beauftragten *kāyastha* ausgefertigt und von einem königlichen Richter *adhyakṣa* unterzeichnet werden.

Die Erhebung der Steuern war teils den obigen, teils besonderen Beamten anvertraut, den *arthanayaka*, *nayaka* (7, 1102 ff) u a. Zur Charakterisierung der Erpressungen des Königs *Harsa* berichtet *Kaṭha*, dass er sogar einen eigenen Steuerbeamten für Exkremente *purisa* angestellt habe (7, 1106). Die Hauptstelle über Besteuerung ist 5, 167—177, da die bisherigen Übersetzungen der schwierigen Stelle (Troyer 5, 166—176, Dutt 1, 117 f, Wilson AR 15, 65 f, vgl. auch die P W) stark differieren, so mag hier ein neuer Übersetzungsversuch Platz finden. „(König *Sauka ravarman*), der Rauber des Eigentums der Städte, Dorfer u s w, begründete die beiden Steuerämter, genannt Marktherrenteil und hausliche Angelegenheiten. Den Gottertempeln raubte er die aus dem Verkauf von Weihrauch, Sandel, Öl u a Gegenständen erzielten Einnahmen unter dem Vorwand, es sei das (dem König gebührende) Sechzelntel des Verkaufspreises. Unter dem Schem der Inspektion plünderte er durch hierzu entsandte Beamte 64 Gottertempel anderes (nahm er) offen (ohne Beschnonung). Die den Tempeln gehorigen Dorfer und deren Einkünfte eignete er sich ohne Entgelt an (B R s v *pratikara*) und bestellte das (dazu gehorige) Land wie ein Bauer. Er stellte eine Wage (Berechnung) auf, wonach er seinem Gefolge drei Viertel seines Jahresgehaltes zu wenig gab und gewährte (auch dieses Viertel nur) als etwas (seine Verpflichtungen) Überstegendes unter dem Vorgeben von (Abzügen für) Essen wollene Decken u a (Naturalbezüge). Wenn er sich in einer anderen Gegend befand busste er die Dorfbewohner die ihm die Naturalabgaben nicht überbrachten, um den Steuerbetrag eines Jahres, nach den (höheren) Preisen jener Gegend berechnet. In einem anderen Jahre liess er alle Dorfbewohner ohne jedes Verschulden den Betrag ihrer Naturalabgabe in gleicher Höhe (d h doppelt) entrichten. So wurde jene bekannte Steuer, welche die (Einwohner der) Dorfer an den Bettelstab bringt, und in dreizehn Arten zerfällt, von ihm zum ersten Mal erhoben. Durch Einziehung des Monatsgehaltes u a Einkünfte der blutsaugenschen (*śkandaka*, N pr P W, *skandhak* die neue Bomb. Ausg.) Dorfschreiber u a mannigfache Erpressungen machte er die Dorfer arm. Durch Einnahmen, die er sich durch zu niedrige oder zu hohe Berechnung (Wägung), Dorfbussen u a Mittel verschaffte, schwarte er bei dem Steueramt der hauslichen Angelegenheiten Geld zusammen. Er ernannte dort für die verschiedenen Departements 5 Schreiber (*dhīra*), und als sechsten den Schatzmeister *Salaka*, genannt *La. a'ī*.“ Die Erklärung für die Einnahmen die sich der König durch fälsche

Berechnung oder Wägung (*tula*) verschafft, liegt vielleicht in dem 7. 211 erwähnten Aich oder Prüfungsamt für Gold, eine ähnliche Einrichtung ist das 6. erwähnte Registrationsamt für Kauf und Verkauf das die Erhebung des 5. 168 erwähnten Sechzehntels des Verkaufspreises erleichtert. Auch ein aus der Erde gegrabener Schatz (7. 459) und der Ertrag eines Kupferbergwerks (4. 616 ff) gehört dem König. Wie mannigfach die Steuern auch nach den *Smritis* waren ist bekannt, so bezog der König neben dem Sechstel der Ernte tägliche Naturalleistungen (vgl. Bühler zu *Al* 7, 12) und 10—20 % der verkauften Waren auch die in der Erde ruhenden alten Schätze und Metalle sollen dem König zur Hälfte oder ganz gehören (*Al* 8, 39, *Vi* 3, 55 u. v.). Viele Steuern erwähnen die Inschriften, so kommen in der alten Pallavinschrift *Ep Ind* 1, 2—10 achtzehn Steuerbefreiungen der verschiedensten Art vor.

Auch die Richter *sabhyā, sthēya, dharmādhyakṣa, dharmadhikārī* sind königliche Beamte. Sie versammeln sich in dem Gerichtshof *sabha dharmadhikāraṇa*, die Erbauung eines solchen wird von König *Jayapida* erwähnt (4. 588). Über die Grundsätze, nach denen Recht gesprochen wurde, erfüllen wir nur wenig. Aus dem Familienrecht sind die zahlreichen Fälle der Witwenverbrennung hervorzuheben. Siebzehn Königinnen verbrennen sich auf einmal (7. 1579). Die Witwe eines ermordeten Brahmanen folgt ihm nur deshalb nicht im Tode nach weil sie seinen Mord nicht ungerächt lassen will (4. 98). Andere Erwähnungen der *sati*, an der oft auch Diener und Dienerinnen teilnehmen finden sich 2. 57, 4. 501, 5. 226 f, 6. 107, 139 ff, 195, 7. 103, 478, 724, 859—62, 1486—94, 8. 1219—25 u. o. Die Gattenwahl *ayamaṇa* kommt nur in dem mythischen Teil der *R* vor (1. 66—68). Wichtig für die Geschichte der Polyandrie waren die Nachrichten über die in Blutschande lebenden Gandhara Brahmanen (1. 308), wenn diese in dem cod. archet. fehlende Stelle nicht von Stein als Interpolation erkannt wäre. Ein Prozess über ein unterschlagenes Depositum kommt 8. 123 ff vor. Das Strafrecht ist reich an grausamen Strafen, namentlich wird die Pfählung häufig erwähnt, so 2. 79 f, 7. 889, 1230, 8. 369, 530, 645 u. s. w. Bei schweren Verbrechen schritt man zu einem Gottesurteil (4. 93 f). Die Ausdrücke *sabhyā dharmādhyakṣa dharmadhikārī sabha dharmadhikāraṇa*, die Gattenwahl, die Deposita, die Pfählung, die Ordalen sind auch den *Smritis* gelaufig. Troyer ist im Irrtum, wenn er 2. 400 die Pfählung für eine bei *Al* nicht vorkommende, nicht echt indische Strafe erklärt. vgl. *Al* 9. 276, *Y* 2. 273, *Nār* 15. 31.

In schwierigen Fällen übernimmt der König in Person die Rechtsprechung namentlich wenn ein Brahmane vor dem Thor seines Palastes sich durch *prājā prājopaveśana* Gehör zu verschaffen sucht, d. h. droht sich durch Fasten zu toten, wenn ihm nicht sein Recht wird. So häufig kam dies vor, dass besondere Beamte, die *prājopaveśadhikṛta*, damit betraut wurden sich solcher Leute anzunehmen (6. 14, vgl. 8. 51). Von guten Königen werden salomonische Urteile berichtet, so wenn König *Yaśaskara* durch Einsichtnahme in das Hauptbuch eines Kaufmanns eine von demselben aus eigennützigen Motiven verübte Bestechung eines Gerichtsschreibers feststellt (6. 35—41, vgl. 6. 42 ff, 8. 123 ff). Inwieweit die Könige von Kaschmir in anderen Beziehungen ein persönliches Regiment führten, oder ihre Beamten und Minister schalten ließen, wurde eine hier aus Gründen des Raumes nicht ausführbare Prüfung der ganzen kaschmirischen Geschichte zu zeigen haben. Eine Prüfung die sich

besonders auf das 7 und 8 Buch erstrecken musste, da diese beiden Bücher nicht mit Troyer und Lassen als spätere Zuthat anzusehen sind, sondern, wie Buhler gezeigt hat (Kasmir Rep 56—58), von *Kalhana* selbst herrühren und augenscheinlich ein weit zuverlässigeres historisches Material enthalten als die früheren Bücher, da der Verfasser den darin geschilderten Ereignissen noch näher stand. Im Princip herrschte ein echt asiatischer Despotismus, doch waren wie die Königswürde, so auch die höchsten Ämter oft erblich, und neben dem Adel nahm auch das Brahmanentum eine einflussreiche Stellung ein. Ist auch *Kalhana* hinsichtlich der Brahmanen nicht frei von Parteilichkeit, so wenn er den König *Jayastha* allen Ernstes durch einen Brahmanenfluch umkommen lässt (4, 692 ff) und sorgfältig jede Schenkung oder Stiftung der Könige zu Gunsten der Brahmanen registriert, so beweist doch z. B. die Entscheidung der Thronfolge durch eine Versammlung von Brahmanen 5, 461 ff, dass dieselben auch in der Politik eine Rolle spielten, wie andererseits fromme Fürsten auch den Lebenswandel der Brahmanen überwachen, sie wegen Genuss von Knoblauch verbannen (1 342), in einem anderen Fall einem Brahmanen, der sich gegen den *Adi* vergangen hat, das Brandmal eines Kuhfusses auf die Stirn ausdrücken lassen (6, 109) aber das geheiligte Leben eines Brahmanen, selbst wenn er ein Mörder ist, nicht antasten (4 96, 105). Als Rivalen der Brahmanen um den Besitz der Ämter erscheinen die *Kayastha* mit denen *Kalhana* daher bei jeder Gelegenheit scharf zu Gericht geht (4 351 f, 621 ff 5 181, 184, 439 7, 149, 8, 89 ff u. o.). Dass auch die Smritis einem patriarchalischen Despotismus, zu dem insbesondere auch die persönliche Jurisdiktion des Königs gehört, und den ausgedehntesten Privilegien des Brahmanenstandes das Wort reden ist bekannt. Das Verbot des Knoblauchs findet sich z. B. *VI* 5, 5, die Brandmarkung straffälliger Brahmanen z. B. *II* 5, 3 ff, Polenuk gegen die *Kayastha* *V* 1 335. So besteht auch auf diesem Gebiet das Verhältnis wechselseitiger Bestätigung und Ergänzung zwischen der historischen und Rechtslitteratur.

JULIUS JOLLY





Eine tibetische Quelle zur Kenntnis der Geographie Indiens



SCHIEFNER erwähnt in den *Mél Asiat* I (1851) p 415 ein tibetisches Werk mit dem Titel „Dsam glin spyi-bsad no-mt'sar y tam-sñan zes-bya-ba, d h „Allgemeine Beschreibung von Jambudvīpa, genannt wunderbarer, anziehender Bericht,“ in 14 Blättern und teilt ebenda p 428 fg einige Angaben über Russland und Westeuropa daraus mit. Von diesem Werke liegt mir eine Abschrift Schiefners aus seinem Nachlass vor, die mir Herr Professor Grube freundlichst zur Benutzung überlassen hat. Es ergibt sich daraus (fol 14), dass der Verfasser der berühmte tibetische Geistliche und Gelehrte Sum-pa mk'an-po (1703—1775) ist, dessen Lebenslauf Śrīrat Chandra Das im *J A S Beng* 1889, p 37—40 beschrieben hat, woselbst in der Aufzählung seiner Hauptwerke aus den verschiedensten Gebieten der Wissenschaft und des religiösen Lebens auch das in Rede stehende Werk genannt wird. Am Schluss desselben (fol 14) werden als Quellen „das Smṛtyupasthāna- und andere Sūtra's, das Kalacakra- und andere Tantras, das Sastra Abhidharma-kosa, mehrere tibetische und mongolische Originaltexte und glaubwürdige mündliche Mitteilungen“; als Datum der Abfassung „die erste (zunehmende) Hälfte des Monats Pausa des (weiblichen) Feuer-Vogel Jahres (1716)“, als Ort „die Einsiedelei bkra sis rtse“, als Schreiber „der grosse Kritiker und tibetisch-mongolische Übersetzer Gaugri Cos rje Blo bzang ŋi mo aus 'Urdus' genannt.“

In diesem Werke findet sich von fol. 3*, Ende bis fol. 7*, Mitte eine Beschreibung Indiens, von der hier folgende Proben mitgeteilt seien (Fol. 4 Ende): „Indiens Gestalt ist halbmondförmig. Sein Umfang soll 90000 chinesische Le war betragen. In diesem Lande giebt es vier Kasten Ksatnya's, Vaisya's Brahmana's² und Sudra's. Sprachen aber giebt es viele unwichtigere, aber vier hauptsächliche und hochberühmte Sanskrit, Paisaci, Prakrit und Apabhramsa. In diesem Lande giebt es sehr zahlreiche Städte, aber hauptsächlich sollen 23 Plätze und Städte hochberühmt sein, es heisst nämlich

'Sravasti, Saketam, Campaka,

'Varanasi, Vaisali

¹ Mam yig das in Jaschke's *Tibetan Dictionary* fehlt, ist vielleicht mit ma „Originaltext“ zusammenzubringen, oder ist lam-yig „Reisebuch, d h 1) Reiseführer, 2) Reisebericht“ zu lesen?

² Auffällig ist, dass die Brahmana's hier an dritter statt an erster Stelle stehen.

besonders auf das 7 und 8 Buch erstrecken musste, da diese beiden Bücher nicht nur Troyer und Lassen als spätere Zuthat anzusehen sind, sondern, wie Bühler gezeigt hat (Kasmir Rep 56—58), von *Kalhana* selbst herrühren und augenscheinlich ein weit zuverlässigeres historisches Material enthalten als die früheren Bücher, da der Verfasser den darin geschilderten Ereignissen noch näher stand. Im Princip herrschte ein echt asiatischer Despotismus, doch waren wie die Königswürde, so auch die höchsten Ämter oft erblich, und neben dem Adel nahm auch das Brahmanentum eine einflussreiche Stellung ein. Ist auch *Kalhana* hinsichtlich der Brahmanen nicht frei von Parteilichkeit, so wenn er den König *Jayapala* allen Ernstes durch einen Brahmanenfluch umkommen lässt (4, 692 ff) und sorgfältig jede Schenkung oder Stiftung der Könige zu Gunsten der Brahmanen registriert, so beweist doch z. B. die Entscheidung der Thronfolge durch eine Versammlung von Brahmanen 5, 461 ff, dass dieselben auch in der Politik eine Rolle spielten, wie andererseits fromme Fürsten auch den Lebenswandel der Brahmanen überwachen, sie wegen Genuss von Knoblauch verbannen (1, 342), in einem anderen Fall einem Brahmanen, der sich gegen den *acara* vergangen hat, das Brandmal eines Kuhfusses auf die Stirn aufdrucken lassen (6, 109), aber das geheiligte Leben eines Brahmanen, selbst wenn er ein Mörder ist, nicht antasten (4, 96, 105). Als Rivalen der Brahmanen um den Besitz der Ämter erscheinen die *kajastha*, mit denen *Kalhana* daher bei jeder Gelegenheit scharf zu Gemuthe geht (4, 351 f, 621 ff, 5, 181, 184, 439, 7, 149, 8, 89 ff u. o.). Dass auch die Smritis einem patriarchalischen Despotismus, zu dem insbesondere auch die persönliche Jurisdiktion des Königs gehört, und den ausgedehntesten Privilegien des Brahmanenstandes das Wort reden ist bekannt. Das Verbot des Knoblauchs findet sich z. B. II 5, 5, die Brandmarkung straffälliger Brahmanen z. B. IV 5, 3 ff, Polemik gegen die *kajastha* V 1, 335. So besteht auch auf diesem Gebiet das Verhältnis wechselseitiger Bestätigung und Ergänzung zwischen der historischen und Rechtsliteratur.

JULIUS JOLLY



östlich in einem Teile¹ von Lumbini² die Gruft mit den Gebeinen des Lehrers (Buddha) — Am Ufer des im Osten von Kapili(vastu) und im Norden von Migadha (stromenden) Flusses der grosse Distrikt von Vaisali. Hier, in dem Gebiete der Stadt Sravasti das Jetavanam,³ der Arama des Anathapindada⁴. Zwischen diesem und Vajrasanam liegen die Städte Siketani Srivasti, Patliputram und Gayasiraparvata — Ferner südwestlich von Rajgraham der Ort wo die drei Sammlungen des (Buddha) Wortes zustandekamen und im Osten des Jetvanam bei Sravasti die Grube, in welche Devadatta stürzte. In dem Orte Ganjalusa⁵ am Ufer der Ganga der leere Platz des Thrones der früher erschienenen vier Buddha's des Bhadrakalpa und der des Bodhi Baumes⁶, nahe dabei der Tempel von Kusumbi, in weiter Entfernung davon der Devadatta⁷ Stupa und auf dem Stein die Fussspuren der vier Buddhas.

Im Osten Indiens liegt Pundravardhanam⁸ dann nach Osten sich daran anschliessend, das Geburtsland des Śāntirika⁹ und des Jo bo rje (d. i. Sri Atisa) Bhangila sowie Tirihuti und Odviba der grosse Karavarta¹⁰ Distrikt des grosse Land des Samvara Kultus Kāmārūpa¹¹ u s w, Singiri Rakas¹², Muñjan¹³ ferner das Malla Land Vikramasila, von wo aus sich die Jini (d. i. Buddha) Lehre verbreitete Sthuna und Upasthuna¹⁴ Kalinga Avantī Pāncāla u s w.

Von Magadha einen Weg von fünf Monaten südöstlich liegen die drei grossen Lander Sukam¹⁵ Haripunca und Hanspati¹⁶ mit verschiedenen Sprachen. Von diesen sind die beiden letzten die Geburtslander des grossen Pandita Mahāvīnaratna¹⁷ und La ko rta ra. Nahe dabei liegt Kamboja.

Fol 5, Mitte das südliche Indien Vidyānagaram Trilingam u s w — Pāṇi mandalam Coramandalam (Koromandel) und Runtamandalam Mallara, Konku—Kalinga Karmāta Usira.

Fol 5* Mitte Godavari südwestlich davon der grosse Distrikt Kataliksetram, mit zahlreichen Anhängern des Keraṣṇanatha eines Schülers des yogisvara Yogin,

¹ Im Texte *cala* undeutlich.

² Im Texte Lumbhi.

³ Mshāvy Nr 10.

⁴ Mshāvy Nr 9.

⁵ Offenbar identisch mit Kanyakubjam am Ganges das nach Lassen Ind. Altertumsk. I, 158 n. 3 auch Kuśasthalam heissen soll.

⁶ Vgl. damit die vorliegende Erwähnung der bekannten Tatsache dass der Bodhi Baum unter dem der Buddha Thron steht (vgl. darüber z. B. Kern. Buddh. sm. in Indien II 26) sich in Vajrasanam bei Gayā befindet.

⁷ Mshāvy Nr 1.

⁸ Mshāvy Nr 11. Tūranāha übers. v. Schefner p. 20. = Pundravardhanam ebenda pp. 99, 101, 141, 143.

⁹ = Girivarta nach Tār 26* aus Kāmārūpa Trīpura und Hasanā bestehend.

¹⁰ Vgl. Tār 24, 90, 17, 199, 216, 21, 262 nach Lassen Ind. Altertumsk. I 16* früherer Name von West Assam.

¹¹ = Rakkhan, Tār 262.

¹² Vgl. Tār 255, 262.

¹³ Mshāvy Nr 15.

¹⁴ Wohl = Puk m. Pukham Puka. Tār 72, 14, 255, 62, 267, 280.

¹⁵ Verderbt aus Ha savatī d. i. Pegu s. Lassen Ind. Altertumsk. IV 35, Tār 26*.

¹⁶ T. b. Nag. k. y. r. n. c. n. Wohl = Vanaratna (be Tār 263), dessen Herkunft aus dieser Gegend dort gleichfalls erwähnt wird.

‘Und Rajagrham im ganzen sechs
‘Das sind die grossen berühmten Städte’

und ferner¹

‘Varanasi, Vaisali,
‘Pāṇinivaram,
‘Kausambi und Venuvanam,
‘Bodhumandam, Rajagrham,
‘Gṛyāsirsaparvata, Saravati,
‘Indrasailaguha, Lumbini,
‘der Gazellenpark Rṣipatanam²
‘Saketam, Avantī, Kosala,
‘Śravastī, Pāñcala, Atakavati,
‘Rṣivadnam³, Kalinga,
‘Kalandaka Magadha,
‘Kusanagaram und Campaka “

Fol 4*, Mitte bis fol 5, Mitte heisst es „Die Hauptstadt von Magadha, Padmavati,⁴ liegt südlich von Vaisali am jenseitigen Ufer des Ganga-Flusses. Nahe bei dieser, südwestlich, in Vajrasanam der Mahabodhi-Tempel mit drei Umzäunungen hinter einander, davor der Bodhi Baum von einer Umzäunung umgeben, nahe dabei das Kloster Nalanda⁵. Zwischen Padmavati und Vajrasanam, am Ufer des Nairāṇjana, die Stadt Gayā (d. i. Gaya) nahe dabei der Stupa von Gayā-srparvata. Bis zum Bodhi Baum hin der Berg Kukkuṭapada der Ort, wo Asanga den Mātreya herbeizitierte, mit einem Walde, in welchem Raubtiere hausen. Östlich von diesem die Stadt Rajagrham. Nahe bei dieser, in nordöstlicher Richtung, der Grdhrakutī-Berg⁶ — Westlich von Magadha die Stadt Varanasi⁶. Am Ufer des am Nordostrand derselben (vorbeistromenden) Flusses Varuṇa der Gazellenpark Rṣipatanam. Östlich von Varanasi, in der Nähe die Stadt Ujṇyini⁷. In nördlicher Richtung vom Gazellenpark und in nordwestlicher Richtung von Vajrasanam, in der Stadt Kapilavastu⁸, befindet sich der Palast des Königs Buddhodana u. a. m., in der Mitte der Stupa der Empfangnis des Königs Siddhartha. Nahe dabei befindet sich der Nyagrodhārama, von diesem

¹ Die hier (statt der zu erwartenden 23) aufgezählten 25 Orte finden sich in der Mahāvūṭpatti, Capitel 103 ed. Minayeff (= Cap. 184 der mir aus Schiefners Nachlass von Herrn Professor Grube freundlichst zur Benützung überlassenen Abschrift des Sanskrit Textes und der tibetischen Übersetzung) zusammen mit 12 (resp. 11) anderen Orten.

² Die hierigen tibetischen Äquivalente Dran-sro / smra ba für Rṣipatanam und Dran-sro / thub ba für Rṣipatanam finden sich auch Mahāvū (Schiefner) Cap. 184 Nr. 27 und 28 während Mahāvū (Minayeff), Cap. 103 Nr. 28 und 29 d. h. an den entsprechenden Stellen Rṣipatanam und Rṣipatanam hat.

³ Bemerkenswert ist dass neben Padmavati — dem heutigen Patna (s. die Karte zu Lassen, Ind. Altertumskunde. II. 2. Aufl.) — als Hauptstadt von Megalha Rṣipatanam nur nebenher erwähnt wird, was auf eine Quelle aus der Zeit, zu welcher dieses verfallen war jene Stadt aber schon in Folge stand, schliessen lässt.

⁴ Mahāvū I c. Nr. 16.

⁵ Mahāvū Nr. 13.

⁶ Dabilar die verständlichen Worte Kormo / jg.

⁷ Natürlich verschieden von der gleichnamigen Hauptstadt von Malava, die Mahāvū Nr. 25 wohl gemeint ist.

⁸ Mahāvū Nr. 16.

östlich in einem Teile¹ von Lumbini² die Gruft mit den Gebeinen des Lehrers (Buddha) — Am Ufer des im Osten von Kapilavastu und im Norden von Magadha (stromenden) Flusses der grosse Distrikt von Vaisali. Hier, in dem Gebiete der Stadt Srivasti, das Jetavanam,³ der Arama des Anathapindada⁴ Zwischen diesem und Vajrasanam liegen die Städte Saketam, Sarvati, Pataliputram und Gayasiraparvata — Ferner südwestlich von Rajagriham der Ort, wo die drei Sammlungen des (Buddha) Wortes zustandekamen, und im Osten des Jetavanam bei Srivasti die Grube, in welche Devadatta stürzte. In dem Orte Gaṇḍakus⁵ am Ufer der Ganga der leere Platz des Thrones der früher erschienenen vier Buddha's des Bhadrakalpa und der des Bodhi-Baumes⁶, nahe dabei der Tempel von Kausambi, in weiter Entfernung davon der Devavatara⁷ Stupa und auf dem Stein die Fussspuren der vier Buddhas⁸

„Im Osten Indiens liegt Pundravardhanam⁹, dann, nach Osten sich daran anschliessend, das Geburtsland des Śāntirakṣita und des Jo bo rje (d i sri Atisa), Bhaṅgala, sowie Tirahuti und Odvira, der grosse Kiravarta¹⁰ Distrikt, das grosse Land des Sanivara Kultus, Kāmarupa¹¹ u s w, Singur Rak a¹², Muñan¹³ ferner das Malla-Land Vikramasila, von wo aus sich die Jina (d i Buddha) Lehre verbreitete, Sthuna und Upasthuna¹⁴, Kalinga, Avanti Pincali u s. w.“

„Von Magadha einen Weg von fünf Monaten südöstlich liegen die drei grossen Länder Sukam¹⁵, Harpunca und Hanspati¹⁶ mit verschiedenen Sprachen. Von diesen sind die beiden letzten die Geburtsländer des grossen Pandita Mahāvanaratna¹⁶ und La ko rta ra. Nahe dabei liegt Kamboja.“

Fol 5, Mitte das südliche Indien Vidyānagaram Trilingam u s w — Paru mandalam Coramandalam (Koromandel) und Runtamandalam, Mallara, Konku — Kalinga Karnata Usira

Fol 5*, Mitte Godavari, südwestlich davon der grosse Distrikt Katalikētram, mit zahlreichen Anhängern des Keraksanṭha eines Schülers des yogisvara Yogin,

¹ Im Texte c r i l a u n d e t l i c h

² Im Texte Lumbha.

³ Mahāv. Nr 10

⁴ Mahāv. Nr 9

⁵ Offenbar identisch mit Gaṇḍakubjam am Gange, das nach Lassen Ind. Altertumsk. I, 158¹ n 3 auch Ka asthālam Kaṇḍakubja hiess.

⁶ Vgl. damit die vorhergehende Erwähnung der bekannten Thatsache dass der Bodhi-Baum unter dem der Buddha Thron steht (vgl. darüber z. B. Kern, Inddhismus in Indien, II 226), sich in Vajrasanam bei Gaya befindet

⁷ Mahāv. Nr 1

⁸ Mahāv. Nr 11. Tīrānātha übers v. Schwefner p. 202 = Punjavardhanam eben la pp. 99 101, 141, 143

⁹ = Girivarta, nach Tār 262 aus Kāmarūpa, Tripura und Ilasaria bestehend

¹⁰ Vgl. Tār 24 90 172 199 216, 231 262 nach Lassen Ind. Altertumsk. I, 162¹ früherer Name von West Assam.

¹¹ = Kakhan, Tār 262

¹² Vgl. Tār 235 26*

¹³ Mahāv. Nr 13

¹⁴ Wohl = Luk m, Pukham Pukas Tār 72 14*, 235 262 277, 280

¹⁵ Verderbt aus Haravanti, d i Pegu, s. Lassen, Ind. Altertumsk. II, 353. Tār 272

¹⁶ Tār. Nags lvi rin-c en. Wohl = Vanaza na (bei Tār 263) dessen Herk n f aus dieser Gegend dort ge chfalls erwähnt wird.

'Und Rājagṛham im ganzen sechs
Das sind die grossen berühmten Städte

und ferner¹

'Vṛanasi Vusali,
Pitrivṛam,
'Kausambi und Vepuvanam
'Bodhimandam Rājagṛham
'Gṛyāśirvaparvata, Śrāvastī
Indrasailaguhā Lumbinī
'der Gazellenpark Rājapatanam'
Siketam Avantī Kosala
'Śrāvastī Pañcalī Atakavutī
'Rājadānam', Kāṭunga,
'Kalandaka Magadhā,
Kusanagaram und Campāka

Fol 4*, Mitte bis fol 5, Mitte heisst es, Die Hauptstadt von Magadha Padmavati² liegt südlich von Vaisali am jenseitigen Ufer des Ganga Flusses. Nahe bei dieser, südwestlich in Vajrasanam der Mahābodhi Tempel mit drei Umzäunungen hinter einander, davor der Bodhi Baum von einer Umzäunung umgeben nahe dabei das Kloster Nalanda³. Zwischen Padmavati und Vajrasanam am Ufer des Nairāṣyana die Stadt Gayā (d. i. Gayā) nahe dabei der Stupa von Gayāśirvaparvata. Bis zum Bodhi Baum hin der Berg Kukkuṭapada der Ort, wo Asaṅga den Maitreya herbeizitierte mit einem Walde, in welchem Raubtiere hausen. Östlich von diesem die Stadt Rājagṛham. Nahe bei dieser, in nordöstlicher Richtung, der Gṛdhraṛakuta Berg⁴ — Westlich von Magadha die Stadt Vṛanasi⁵. Am Ufer des am Nordostrand derselben (vorbeistromenden) Flusses Varana der Gazellenpark Rājapatanam. Östlich von Vṛanasi in der Nahe die Stadt Ujjayini⁶. In nördlicher Richtung vom Gazellenpark und in nordwestlicher Richtung von Vajrasanam in der Stadt Kapilavastu⁷, befindet sich der Palast des Königs Suddhodana u. a. m. In der Mitte der Stupa der Empfangnis des Königs Siddhartha. Nahe dabei befindet sich der Nyagrodharama, von diesem

¹ Die hier (statt der zu erwartenden 23) aufgezählten 24 Orte finden sich in der Mahāvyaṣṭi, Capitel 193 ed. Minayeff (= Cap. 184 der mit aus Schiefners Nachlass von Herrn Professor Grube freundlichst zur Benutzung überlassenen Abschrift des Sanskrit-Textes und der tibetischen Übersetzung) zusammen mit 12 [resp. 11] anderen Orten.

² Die hier geographischen Aquivalente Dravastana und Dravastana sind für Rājapatanam finden sich auch Mahāvyaṣṭi (Schiefner) Cap. 184 Nr. 7 und 28 während Mahāvyaṣṭi (Minayeff) Cap. 193 Nr. 28 und 29 die an den entsprechenden Stellen Rājapatanam und Rājapatanam hat.

³ Bemerkenswert ist, dass neben Padmavati — dem heutigen Patna (s. die Karte zu Lassen, Ind. Altertumskunde Bd II [2. Aufl.]) — als Hauptstadt von Magadha Pataliputra nur nebenher erwähnt wird was auf eine Quelle aus der Zeit in welcher dieses verfallen war jene Stadt aber schon in Blüte stand schliessen lässt.

⁴ Mahāvyaṣṭi Nr. 18.

⁵ Mahāvyaṣṭi Nr. 13.

⁶ Dahinter die unverständlichen Worte koromoṅga.

⁷ Natürlich verschieden von der gleichnamigen Hauptstadt von Malava, die Mahāvyaṣṭi Nr. 25 wohl gemeint ist.

⁸ Mahāvyaṣṭi Nr. 16.



Aus der indischen und der keltischen Sagenwelt



Im Mahākapi jataka (in Fausbølls Ausgabe Nr 407, Jataka mālā Nr 27) wird erzählt, wie ein Affenfürst seine in schlimmer Lage befindliche Truppe aus der Gefahr rettet, indem er selbst aufopfernd seinen eigenen Körper zu einer Brücke, *sankhama*, macht sodass seine Untergebenen darüber hinwegfliehen und Sicherheit erreichen

Ganz in Übereinstimmung mit der moralisierenden Tendenz der Jātakas wird die Grossthat des Affenkönigs dargestellt als ein leuchtendes Beispiel, wie ein Tugendhafter für das Wohl seiner Verwandten, *natatthacariyā*, sich bestreben soll. Den Affenfürsten hat man in einen Bodhisattva verwandelt, und als solcher giebt er ein Beispiel von Tugendvirtuosität, von Paramita. In der Jataka mālā heisst es, dass diejenigen, welche so tugendhaft handeln *disatam api manasāṃ aarajanti*. Es ist aber leicht aus dem Jātaka selbst ersichtlich, dass jene Auffassung eine dogmatisch verschrobene ist, denn sie steht im Widerspruch mit der folgenden Strophe (Jat III, S 373)

*Esā ti upmā, rāja, atthasandassam kata
raṇṇo ratthassa jaggassa balassa māmassa ca,
sabbasam sukham etthabham khattiyena pajānata*

Auch in der Jataka mālā tritt das ursprüngliche Motiv deutlich genug hervor, denn es heisst dort (Str 15)

*Ebhū madajupratipattidaksatū āropito mayy adhipatābharaḥ
Und weiter (Str 27)*

*Praṇamasitkarapuralsarasya bhaktiprayuktasya samanajātjauh
aisaryalabdhisyā sukhakramasya samprāptam ānryam idam mayādya*

Es ist also klar dass der Affenfürst nur seine Herrscherpflicht erfüllt hat. Ein König soll gleichsam eine Brücke bilden, um seinen Unterthanen zum andern, sichern Ufer zu verhelfen.

Es wird wohl von wenigen bezweifelt dass manche Jātakas hervorgegangen sind aus recht alten populären Erzählungen, die lange im Volksmunde gelebt hatten, ehe die buddhistischen Mönche sie als Material für moralisierende Zwecke verwerteten. Wenn wir, von dieser Voraussetzung ausgehend, bei weit von Indien lebenden Völkern indogermanschen Stammes Zuge antreffen welche uns auch in der indischen Tradition entgegentreten, und wenn jeder Gedanke an spätere Entlehnung ausgeschlossen ist so taucht unwillkürlich die Frage auf ob die Gleichartigkeit der Zuge aus Urverwandtschaft oder auch als Zufall zu erklären sei.

die „den Atem anhalten und auf ihren Wanderungen durch viele Lander die Sunder in Fesseln zu schlagen trachten“ „Des sudwestlichen Nachbarlandes Gestalt gleicht einem Dreieck, auf dessen Spitze, die an das Meer reicht, liegt Rasmisvara (Rames-varan²) In dem Meere ostlich und westlich davon liegen nacheinander Mahodadhu und Ratanu(?)ga“ — Mathura, Mala, Maru, Surashtra, Sindhu — „Im Nordwesten liegt Odiyana, genannt O rgyan, das Land des Dharma-raja Indrabhüti Dort ist der Wohnsitz der von Sakyamunindra selbst in Gestalt des Mahavajradhara in den (Guhya-) samaja-Tantra und anderen (Schriften) erwähnten Dika's Dasselbst befinden sich im Sudosten und im Westen grosse Seen, diese Statte ist von Bergschluchten und grossen Waldern eingeschlossen“

Fol 6, Anfang „Ferner giebt es die sogenannten „8 Leichenplatze“ (‘ma‘ana) und 24 grossen heiligen Orte Über diese ist Folgendes zu bemerken Von den vier Kalpayuga's war das Krtayugam ausgerüstet mit den vier Vollkommenheiten unendliches Leben, keinerlei Zusichnehmen von Nahrung, Besitz eigenen Glanzes als Leibesfarbe und die magische Fähigkeit zu fliegen Im Tretayugam verminderte sich die Lebenszeit Im Dvaparayugam verminderte sich auch die Speise, (die Wesen) assen Erdfett (oder Erdstaub³) und starben infolgedessen, so entstanden die Leichname, dadurch kamen Platze, wohn man diese schaffte, — Begrabsplatze — auf Im Kaliyugam trübte sich auch die Leibesfarbe und die magische Kraft Zu dieser Zeit nahmen die von den Trayastrimsat herabgestiegenen in der Luft wandelnden Gotter und Gandharva's namens Kapalasakala u s w 8 heilige Orte in Besitz Pulpirmalaya u s w, ebenso nahmen die auf der Erde wohnenden Yaksa's und Rakasa's⁴ namens Myu-gu-can u s w 8 (Orte) in Besitz Kamarupa u s w, die unter der Erde hausenden Naga's und Asuras namens Bhadara⁵ u s w nahmen 8 Orte in Besitz Pretapuri u s w, die Kimnaras und Heven namens Ka ydod ma u s w nahmen die 8 Leichenplatze in Besitz Dies sind jene heiligen Orte“

Fol 6, Mitte „Die 8 Leichenplatze yTum drag, Tsan tsin-can rDo-ge .bar ba, Ken rus can, bKra sis mcog, Mun pa drag po, Kibkilai sgra, Mi bzad bzad pa“ — Beschreibung derselben

Fol 6*, Anfang bis fol 7*, Mitte Beschreibung der „24 heiligen Orte“ Pulpirmalaya, Jalandhara, Odiyana oder O rgyan, Arbuda, Godavari, Ramisvare (Ramesvaram), Devikoti Malava. — Kamarupa, Oti, Trisakuna, Kausala, Kalunga, Latipaka Kañci, Himaliya. — Pretapuri, Gñhadeva, Surashtra, Suvarnadeva, Nagaram, Sindhu, Maru Kuluta

¹ Vgl. Sanang Seten (herausg. u. übers. v. Schmidt) pp. 5, 7

² Im Text sin bu, „Würmer“, es ist wohl sin po (= rāksasa) zu verbessern

³ Mahāvī Cap. 171, Minayeff (= Cap. 163 Schiefner), Nr. 8

⁴ N. B. — Nachträglich erfahre ich, dass Prof. Wassiljew in Petersburg vor einigen Monaten eine tibetische Geographie in russischer Übersetzung veröffentlicht hat, da ich diese jedoch bis jetzt nicht zu Gesicht bekommen habe, so konnte ich nicht feststellen, ob das Original derselben mit obigem Texte identisch ist oder nicht





Aus der indischen und der keltischen Sagenwelt



Im Mahākapi-jātaka (in Fausbølls Ausgabe Nr 407, Jātaka-mālī Nr 27) wird erzählt, wie ein Affenfürst seine in schlimmer Lage befindliche Truppe aus der Gefahr rettet, indem er selbstaufopfernd seinen eigenen Körper zu einer Brücke, *sankrama*, macht, sodass seine Untergebenen darüber hinwegfliehen und Sicherheit erreichen

Ganz in Übereinstimmung mit der moralisierenden Tendenz der Jātakas wird die Grossthat des Affenkönigs dargestellt als ein leuchtendes Beispiel, wie ein Tugendhafter für das Wohl seiner Verwandten *mitatthacariya* sich bestreben soll. Den Affenfürsten hat man in einen Bodhisattva verwandelt, und als solcher giebt er ein Beispiel von Tugendvirtuosität, von *Piṇḍita*. In der Jātaka-mālī heisst es, dass diejenigen, welche so tugendhaft handeln *divsatam aṇi mānasīṇaṃ ā arjyaṇti*. Es ist aber leicht aus dem Jātaka selbst ersichtlich, dass jene Auffassung eine dogmatisch verschrobene ist, denn sie steht im Widerspruch mit der folgenden Strophe (Jt III S 373)

*Isa te upama, rāja atthasan lassanti kata
raṇṇaṃ raṇṇassa i jaggassa lalassa uḡamassa ca
sabbesam sukhim eṭṭhabbam khattiyena paṇaṇati*

Auch in der Jātaka-mālī tritt das ursprüngliche Motiv deutlich genug hervor, denn es heisst dort (Str 13)

Lbhur madajupratipattidaksur āropito mīyy adhipatvabharah

Und weiter (Str 27)

*Pranīmi itkānapurāṇasārasaṃ bhaktiprayuktasya samānajatāḥ
auśvarya-labdhasya sukhakramasya sampaptam ānūyam idam mayā*

Es ist also klar, dass der Affenfürst nur seine Herrscherpflicht erfüllt hat. Ein König soll gleichsam eine Brücke bilden, um seinen Unterthanen zum andern, sichern Ufer zu verhelfen.

Es wird wohl von wenigen bezweifelt, dass manche Jātakas hervorgegangen sind aus recht alten populären Erzählungen, die lange im Volksmunde gelebt hatten, ehe die buddhistischen Mönche sie als Material für moralisierende Zwecke verwerteten. Wenn wir von dieser Voraussetzung ausgehend bei weit von Indien lebenden Völkern indogermanischen Stammes Zuge antreffen, welche uns auch in der indischen Tradition entgegentreten, und wenn jeder Gedanke an spätere Entlehnung ausgeschlossen ist, so taucht unwillkürlich die Frage auf, ob die Gleichartigkeit der Zuge aus Urverwandtschaft oder auch als Zufall zu erklären sei.

die „den Atem anhalten und auf ihren Wanderungen durch viele Lander die Sunder in Fesseln zu schlagenden trichten“ „Des südwestlichen Nachbarlandes Gestalt gleicht einem Dreieck, auf dessen Spitze, die an das Meer reicht, liegt Rasmusvara (Ramesvaram?) In dem Meere ostlich und westlich davon liegen nacheinander Mahodadhu und Ratanu(?)ga“ — Mathura, Mala, Maru, Surashtra, Sindhu — „Im Nordwesten liegt Ohyana, genannt O rgyan, das Land des Dharmaraja Indrabhuti. Dort ist der Wohnsitz der von Sakyamunindra selbst in Gestalt des Mahavajradhara in den (Guhya-) samaja Tantra und anderen (Schriften) erwähnten Dika's. Dasselbst befinden sich im Südosten und im Westen grosse Seen, diese Statte ist von Bergschluchten und grossen Wäldern eingeschlossen.“

Fol. 6, Anfang, „Ferner giebt es die sogenannten „8 Leichenplätze“ (‘ma‘ana) und 24 grossen heiligen Orte. Über diese ist Folgendes zu bemerken. Von den vier Kalpayuga's war das Krtayugam ausgerüstet mit den vier Vollkommenheiten: unendliches Leben, keinerlei Zusahnehen von Nahrung, Besitz eigenen Glanzes als Leibesfarbe und die magische Fähigkeit zu fliegen. Im Tretayugam verringerte sich die Lebenszeit. Im Dvaparayugam vernünftete sich auch die Speise, (die Wesen) assen Erdfett (oder Erdstaub?) und starben infolgedessen, so entstanden die Leichname, dadurch kamen Plätze, wohin man diese schaffte, — Begräbnisplätze — auf. Im Kaliyugam trübte sich auch die Leibesfarbe und die magische Kraft. Zu dieser Zeit nahmen die von den Trayastimsat herabgestiegenen in der Luft wandernden Gotter und Gandharva's namens Kapalasakala u s w 8 heilige Orte in Besitz. Pulpirmalaya u s w, ebenso nahmen die auf der Erde wohnenden Yaksa's und Rakasa's' namens Myugucan u s w 8 (Orte) in Besitz. Kamarupa u s w, die unter der Erde hausenden Nagas und Asuras namens Bhadara' u s w nahmen 8 Orte in Besitz. Pretapuri u s w, die Kinnaras und Hexen namens Ka'adodma u s w nahmen die 8 Leichenplätze in Besitz. Dies sind jene heiligen Orte.“

Fol. 6 Mitte „Die 8 Leichenplätze: Tum drag Tsantsin-can rDo rje 'bar ba, Ken rus can, bKra sis mcog, Mun pa drag po, Kikilai sgra, Mi bzad bzad pa“ — Beschreibung derselben.

Fol. 6*, Anfang bis fol. 7*, Mitte Beschreibung der „24 heiligen Orte“ Pulpirmalaya, Jalandhara, Ohyana oder O rgyan, Arbuda, Godavari, Ramisvare (Ramesvaram), Devikoti Malava. — Kamarupa Oti Trisakuna, Kausala, Kahinga, Lampaka Kañci, Himalaya. — Pretapuri, Gṛhadeva Surashtra, Suvarnadeva, Nagaram, Sindhu, Maru Kuluta.

* Vgl. Ganang Setsen (herausg. u. übers. v. Schmidt) pp. 57.

† Im Text sm bu, „Würmer“ es ist wohl sm po (= rākṣasa) zu verbessern.

‡ Mahavy. Cap. 171, Muayeff (= Cap. 163 Schiefner), Nr. 8.

§ B — Nachträglich erfahre ich, dass Prof. Wasshew in Petersburg vor einigen Monaten eine tibetische Geographie in russischer Übersetzung veröffentlicht hat, da ich diese jedoch bis jetzt nicht zu Gesicht bekommen habe, so konnte ich nicht feststellen, ob das Original derselben mit obigem Texte identisch ist oder nicht.



Die siamesische Palastsprache



Aber die sogenannte Palastsprache des Siamesischen, wie über manches andere auf Siam bezügliche etwas vage Vorstellungen herrschen, so verlohnt es sich wohl kurz auf dieselbe einzugehen

Es muss zunächst die Idee aufgegeben werden, als ob die Sprache nicht auf dem Boden des Siamesischen stehe. Sie folgt grammatikalisch dem Bau desselben, sie ist auf dem Boden des Volkes erwachsen und ist in seinem Charakter begründet. Sie ist auch nicht etwa etwas, was nicht auch in andern Sprachen vorkame, wie auch wir uns vielfach differenzierter Ausdrücke bedienen um Vorkommnisse des täglichen Lebens, körperliche Funktionen etc. zu beschreiben. Ich erinnere an die Ausdrücke für essen. Sie erlaubt auch, worauf hier besonders aufmerksam zu machen ist, keine Rückschlüsse auf das verwandtschaftliche Verhältniss des Siamesischen zu andern Sprachen, während andererseits die in der Sprache vorkommenden Wörter fremden Ursprungs kulturhistorische Rückschlüsse zulassen dürfen.

Im Siamesischen bedingt ferner das Fehlen eigentlicher persönlicher Pronomina eine differenzierte Redeweise, und so bedient sich bekanntlich auch in gewöhnlicher Konversation der Anredende (1. Person) gewisser Ausdrücke, die sein Verhältniss zu dem Angeredeten beschreiben. In der modernen Sprache pflegen wir ja nur in der Anrede die höhere Stellung in byzantinischer Weise zu beschreiben und scheuen uns dabei nicht im Amtsstil auch gelegentlich ungrammatikalisch zu reden, im Siamesischen wird nun natürlich auch in der zweiten Person differenziert, doch so, dass es oft schwer wird zu analysieren, ob wir eine erste oder zweite Person haben. Ich erinnere an den Ausdruck *tai thao* unter den Füssen. Es ist doch zweifelhaft, ob hier auf die indische Vorstellung angespielt wird, nach der sich die Merkmale des grossen Mannes unter seinen Füssen befinden, also eine elliptische Redensart, oder aber ob wir ein „ich“ zu ergänzen haben, „ich der ich unter deinen Füssen stehe“, also in niedriger Stellung. Die letztere Auffassung dürfte begründet erscheinen, wenn wir uns des Ausdrucks *klito kra mōu* in der Anrede an einen Prinzen erinnern, wörtlich also „Haupt“.

In der siamesischen Palastsprache haben wir zu unterscheiden Wörter für Gegenstände, die speziell für den Gebrauch des Königs sind, wie die von ihm gebrauchten Gefässe, Kleidungsstücke, ferner alles seine eigene Person betreffend: Krankheiten, weiter die mit ihm in verwandtschaftlicher Beziehung stehenden Personen und schliesslich die von ihm direkt ausgeführten oder ausgehenden Handlungen.

In einer sagenhaften cymrischen Erzählung, dem Mabinogi „Branwen verch Llŷr“, findet sich ein merkwürdiger Passus über König Bran den Gesegneten. Als dieser Fürst auf seinem Zug nach Irland mit seinen Scharen auf einen unpassierbaren Fluss stiess, machte er seinen eigenen Körper zu einer Brücke. Dies wird folgendermassen erzählt: „Bran der Gesegnete kam ins Land und seine Flotte mit ihm, bei dem Ufer des Flusses. ‚Herr,‘ sagten seine Edeln, ‚Du kennst die Eigentümlichkeit des Flusses, niemand kann hinüberkommen, es giebt darüber keine Brücke. Was ist dem Rat betreffs einer Brücke?‘ „Es giebt keinen anderen,“ sagte er, „als dass wer Haupt ist, eine Brücke sein soll. Ich werde eine Brücke sein,“ sagte er. Und da ward fürs erste Mal dies Wort ausgesprochen, und es ist noch jetzt als Sprichwort geblieben. Und als er sich über den Fluss hingelegt hatte, wurden Hürden über seinen Körper geworfen und sein Heer zog darüber zum andern Ufer.“¹

Weder der Grundgedanke, dass es die Pflicht eines Hauptes ist seine Untergebenen aus der Not zu retten, noch die Verkörperung des Gedankens durch eine Fabel oder Erzählung darf als etwas eigentümlich indogermanisches hingestellt werden. Aber das häufige Vorkommen desselben Bildes um einen Retter aus der Not zu bezeichnen, und der Umstand, dass das Bild einer Brücke sich naturgemäss man möchte fast sagen notwendig, aus zwei synonymen Wörtern *fiparti*, *parayati* und *tariati* usw. entwickeln musste, sprechen für das hohe Alter und den gemeinsamen Ursprung des Bildes selbst und der Übertragung desselben auf rettende, zur Sicherheit und zum Glück verhelfende, hoch angesehene Personen. Wenn der Priester bei den Römern *pontifex*, und der die Menschen aus dem Elend des Lebens rettende Lehrer bei den Indern *tirthakara* *tirthanikara*, *tutlika* heisst, so ist es, weil sie rettend auftreten gleichsam eine Brücke resp. eine Furt bilden. Wie nahe sich die Begriffe Brücke und Furt stehen, erhellt schon daraus, dass deutsches *Furt* etymologisch identisch ist mit *avest peretu*, dial. *pesu*, np. *pāl*, usw.

Das angeführte Mabinogi gehört zu dem ältesten Sagenkreis der Cymry, in dem König Arthur noch nicht auftritt. Die Anknüpfungspunkte der Erzählungen in jenem Kreise mit den irischen Sagen und Mythen sind so zahlreich, dass man auf ein sehr hohes Alter schliessen darf. Deshalb ist es wahrscheinlich, dass der Grundgedanke, wiewohl von Indern und Kelten unabhängig von einander verwertet oder ausgearbeitet, schon als bildliches Sprichwort in der Zeit der indogermanischen Einheit bestanden hat.

¹ Die Stelle lautet im ursprünglichen Texte in Lady Gueffs Ausgabe der Mabinogion III, 94: *Bend get Vran a doeth yr tr a llyghes ygyt ac ef parth a gla n yr awon. Arglwyd, heb y myr da, h a wydaeth kynneihf yr awon ny eul neb vynet araja ny oes bont arnei hithen. Mae dy gogor am bont heb cy Nyl oes hel ynteu namyn a to fenn hit bont. Mas a wydaf bont heb ef. A yna gynyaf y dywz frost y gor hi nwr ac y d aereb r eltw a hwnaw. A yna g ety gowed o hwnaw ef ar trawt yr awon, y byrjzst chafleu arna v ef, ac yf aeth y luod ef ar y dra s ar od.*





Die siamesische Palastsprache.



Aber die sogenannte Palastsprache des Siamesischen, wie über manches andere auf Siam bezügliche etwas vage Vorstellungen herrschen, so verlohnt es sich wohl kurz auf dieselbe einzugehen.

Es muss zunächst die Idee aufgegeben werden, als ob die Sprache nicht auf dem Boden des Siamesischen stehe. Sie folgt grammatisch dem Bau desselben, sie ist auf dem Boden des Volkes erwachsen und ist in seinem Charakter begründet. Sie ist nicht etwa etwas, was nicht auch in andern Sprachen vorkäme, wie auch wir uns vielfach differenzierter Ausdrücke bedienen um Vorkommnisse des täglichen Lebens, körperliche Funktionen etc. zu beschreiben. Ich erinnere an die Ausdrücke für „essen“. Sie erlaubt auch, worauf hier besonders aufmerksam zu machen ist, keine Rückschlüsse auf das verwandtschaftliche Verhältnis des Siamesischen zu andern Sprachen, während andererseits die in der Sprache vorkommenden Wörter fremden Ursprungs kulturhistorische Rückschlüsse zulassen dürfen.

Im Siamesischen bedingt ferner das Fehlen eigentlicher persönlicher Pronomina eine differenzierte Redeweise, und so bedient sich bekanntlich auch in gewöhnlicher Konversation der Anredende (1. Person) gewisser Ausdrücke, die sein Verhältnis zu dem Angeredeten beschreiben. In der modernen Sprache pflegen wir ja nur in der Anrede die höhere Stellung in byzantinischer Weise zu beschreiben und scheuen uns dabei nicht im Amtsstil auch gelegentlich ungrammatisch zu reden, im Siamesischen wird nun natürlich auch in der zweiten Person differenziert, doch so, dass es oft schwer wird zu analysieren, ob wir eine erste oder zweite Person haben. Ich erinnere an den Ausdruck *tāi t'āo* unter den Füssen. Es ist doch zweifelhaft, ob hier auf die indische Vorstellung angespielt wird, nach der sich die Merkmale des grossen Mannes unter seinen Füssen befinden, also eine elliptische Redensart, oder aber ob wir ein „ich“ zu ergänzen haben, „ich der ich unter deinen Füssen stehe“, also in niedriger Stellung. Die letztere Auffassung dürfte begründet erscheinen, wenn wir uns des Ausdrucks *k'āo k'ra mōm* in der Anrede an einen Prinzen erinnern, wörtlich also „Haupt“.

In der siamesischen Palastsprache haben wir zu unterscheiden Wörter für Gegenstände, die speziell für den Gebrauch des Königs sind, wie die von ihm gebrauchten Gefässe, Kleidungsstücke, ferner alles seine eigene Person betreffende, Krankheiten, weiter die mit ihm in verwandtschaftlicher Beziehung stehenden Personen und schliesslich die von ihm direkt ausgeführten oder ausgehenden Handlungen.

In einer sagenhaften cymrischen Erzählung, dem Mabinogi „Branwen verch Llŷr“, findet sich ein merkwürdiger Passus über König Bran den Gesegneten. Als dieser Fürst auf seinem Zug nach Irland mit seinen Scharen auf einen unpassierbaren Fluss stiess, machte er seinen eigenen Körper zu einer Brücke. Dies wird folgendermassen erzählt: „Bran der Gesegnete kam ans Land und seine Flotte mit ihm, bei dem Ufer des Flusses. ‚Herr,‘ sagten seine Edeln, ‚Du kennst die Eigentümlichkeit des Flusses, niemand kann hinüberkommen, es giebt darüber keine Brücke. Was ist Dein Rat betreffs einer Brücke?‘ ‚Es giebt keinen anderen,‘ sagte er, ‚als dass wer Haupt ist, eine Brücke sein soll. Ich werde eine Brücke sein,‘ sagte er. Und da ward fürs erste Mal dies Wort ausgesprochen, und es ist noch jetzt als Sprichwort geblieben. Und als er sich über den Fluss hingelegt hatte, wurden Hurden über seinen Körper geworfen und sein Heer zog darüber zum andern Ufer.“

Weder der Grundgedanke, dass es die Pflicht eines Hauptes ist seine Untergebenen aus der Not zu retten, noch die Verkörperung des Gedankens durch eine Fabel oder Erzählung darf als etwas eigentümlich indogermanisches hingestellt werden. Aber das häufige Vorkommen desselben Bildes um einen Retter aus der Not zu bezeichnen und der Umstand, dass das Bild einer Brücke sich naturgemäss, man möchte fast sagen notwendig, aus zwei synonymen Wörtern *pīpati*, *pārayati* und *tarati* usw. entwickeln musste, sprechen für das hohe Alter und den gemeinsamen Ursprung des Bildes selbst und der Übertragung desselben auf rettende, zur Sicherheit und zum Glück verhelfende, hoch angesehene Personen. Wenn der Priester bei den Römern *paterfamilias*, und der die Menschen aus dem Elend des Lebens rettende Lehrer bei den Indern *tīrthakara* *tīrthamkara* *tīrthika* heisst, so ist es, weil sie rettend auftreten, gleichsam eine Brücke resp. eine Furt bilden. Wie nahe sich die Begriffe Brücke und Furt stehen, erhellt schon daraus, dass deutsches *Furt* etymologisch identisch ist mit avest. *feratu*, dial. *pesu*, np. *pul*, usw.

Das angeführte Mabinogi gehört zu dem ältesten Sagenkreis der Cymry, in dem König Arthur noch nicht auftritt. Die Anknüpfungspunkte der Erzählungen in jenem Kreise mit den indischen Sagen und Mythen sind so zahlreich, dass man auf ein sehr hohes Alter schliessen darf. Deshalb ist es wahrscheinlich, dass der Grundgedanke, wiewohl von Indern und Kelten unabhängig von einander verwertet oder ausgearbeitet, schon als bildliches Sprichwort in der Zeit der indogermanischen Einheit bestanden hat.

1 Die Stelle lautet im ursprünglichen Texte in Lady Gwyls Ausgabe der *Mabinogion* III, 94: *lond et lron i d'el yr ar a llyth yst ar ef parh i gann yr at n. Ar d'el heb y wye da n a wjd it hynaf yr at n ny e. heb synid ar n ny oer lant arnau Ailren. Mac dy hynaf am b'it heb wy d'yt oer, heb yn eu llythyn a to fenn lu bon. Mac a ystaf lant, heb ef. A yna gwnaf y d'yllythyn y gwr hynaf ar y d'yllythyn e h'na i. A yna gwr gwrdd e h'na i ef ar tra i yr at n, y llythyn d'yllythyn arnau ef a yd'ant y llythyn ef ar y d'yllythyn ar n.*





Die siamesische Palastsprache



A über die sogenannte Palastsprache des Siamesischen, wie über manches andere auf Siam bezügliche etwas vage Vorstellungen herrschen, so verlohnt es sich wohl kurz auf dieselbe einzugehen.

Es muss zunächst die Idee aufgegeben werden, als ob die Sprache nicht auf dem Boden des Siamesischen stehe. Sie folgt grammatisch dem Bau desselben, sie ist auf dem Boden des Volkes erwachsen und ist in seinem Charakter begründet. Sie ist auch nicht etwa etwas, was nicht auch in andern Sprachen vorkäme, wie auch wir uns vielfach differenzierter Ausdrücke bedienen um Vorkommnisse des täglichen Lebens, körperliche Funktionen etc. zu beschreiben. Ich erinnere an die Ausdrücke für „essen“. Sie erlaubt auch, worauf hier besonders aufmerksam zu machen ist, keine Rückschlüsse auf das verwandtschaftliche Verhältnis des Siamesischen zu andern Sprachen, während andererseits die in der Sprache vorkommenden Wörter fremden Ursprungs kulturhistorische Rückschlüsse zulassen dürfen.

Im Siamesischen bedingt ferner das Fehlen eigentlicher persönlicher Pronomina eine differenzierte Redeweise und so bedient sich bekanntlich auch in gewöhnlicher Konversation der Anredende (1. Person) gewisser Ausdrücke, die sein Verhältnis zu dem Angeredeten beschreiben. In der modernen Sprache pflegen wir ja nur in der Anrede die höhere Stellung in byzantinischer Weise zu beschreiben und scheuen uns dabei nicht im Amtsstil auch gelegentlich ungrammatisch zu reden. Im Siamesischen wird nun natürlich auch in der zweiten Person differenziert, doch so, dass es oft schwer wird zu analysieren, ob wir eine erste oder zweite Person haben. Ich erinnere an den Ausdruck *tai thao* unter den Füssen. Es ist doch zweifelhaft, ob hier auf die indische Vorstellung angespielt wird, nach der sich die Merkmale des grossen Mannes unter seinen Füssen befinden, also eine elliptische Redensart, oder aber ob wir ein „ich“ zu ergänzen haben, „ich, der ich unter deinen Füssen stehe“, also in niedriger Stellung. Die letztere Auffassung dürfte begründet erscheinen, wenn wir uns des Ausdrucks *klao kra môm* in der Anrede an einen Prinzen erinnern, wörtlich also „Haupt“.

In der siamesischen Palastsprache haben wir zu unterscheiden Wörter für Gegenstände, die speziell für den Gebrauch des Königs sind, wie die von ihm gebrauchten Gefässe, Kleidungsstücke, ferner alles seine eigene Person betreffende, Krankheiten, weiter die mit ihm in verwandtschaftlicher Beziehung stehenden Personen und schliesslich die von ihm direkt ausgeführten oder ausgehenden Handlungen.

Bei allen konkreten Sachen finden wir Wörter, die dem Sanskrit und Pali entlehnt sind, und es soll hier darauf aufmerksam gemacht werden, was glaube ich, auch von anderer Seite geschehen ist, dass im Siamesischen die indischen Wörter meist eine dem Sanskrit nahestehende Form zeigen. Das ist natürlich nur zu erwarten, wenn wir uns erinnern, dass die ältere Kultur Siams auf brahmanischer Grundlage beruhte, dass die buddhistische Propaganda erst viele Jahrhunderte später sich geltend machte. Bekanntlich sind ja auch die meisten Familienceremonien brahmanischen Ursprungs — Die älteren der Wörter in der Palatsprache zeigen ferner durch die eigentümliche Vokalgestaltung durch Epenthese, dass sie durch Vermittlung des Cambodianischen entlehnt sind: so haben wir *sāroi* für essen, skr *śa* vom König gebraucht, *sen* für Kopf skr *śiṣa*. Die meisten konkreten Gegenstände werden durch das Epitheton ornans *phra* d. i. skr *vara* vorzüglich eingeleitet, z. B. *phra thākū* skr *śakū*, *phra angrung* Cambod *āngrung* Wiege für gew. *p'e*. Wir finden ferner für Sachen zum persönlichen Gebrauch das Wort *xālong* gleichfalls cambod. Ursprungs wie in *xālong phra nētr* „Brille“ skr *netra* Auge, *xālong phra bāt* „Schuhe“ skr *pād*. Die Handlungen falls sie nicht durch spezielle Wörter ausgedrückt werden wie etwa essen werden durch das gleichfalls dem Cambod. entlehnte *song* Cambod. *drōng* eingeleitet, das in vielen Fällen einem „geruhte gnädigst“ entsprechen möchte.

Wir haben dann zu unterscheiden die in der höheren Sprache gebrauchten



Was bedeutet *páthas* im Veda?



páthas wird Nigh 4, 3 unter den Worten mit mehrfacher Bedeutung aufgeführt und Yaska bestimmt dieselben Nir 6, 7 folgendermassen: 1) *antariksam* (Beleg Rv VII 63, 5) 2) *udakam* (Beleg Rv VII 34, 10) 3) *annam* (Beleg Rv I 70, 10). Entsprechend stellt dann auch Sayana Rv I 113, 8 154, 5 III 5, 9 55, 10, VII 63, 5 zu 1) — VII 5, 7, 34, 10 (X 32, 15) zu 2) — und I 162, 2 188, 10, II 3, 9 III 31, 6 VI 15, 12 X 70, 9 10 110, 10 zu 3) — Nur einmal, nämlich VII 47, 3 giebt Say die von Roth als ausschliesslich vedisch angesetzte Bedeutung *sthānam*, während er bei *sahārapáthah* VII 1, 14 zwischen *bahvannah*, *balusthīyah* und *baludikih* schwankt.

Durch die klassische Sprache ist die Bedeutung *udakam* für das Wort gesichert, man vgl. die Citate in P W s v 4) IV p 647 und die Worte *páthoja*, *páthoda* usw. sie mochte ich auch in Übereinstimmung mit Yaska bzw. Sayana für Rv VII 34, 10 *pítho* 1 *idnam* und VII 5, 7 *vājura* na *píthah* *pāra* *pāsi* *sadyah* annehmen. VII 5, 7 ist an Agni Vasūmanara gerichtet und der Dichter sagt durchaus passend von ihm wie der Wind saugst du das Wasser auf (Say *somam pīpībīsi yadā jalīn soṣayasi*) — Ob auch in \ 92, 15 *relhad atrī janusā pārō angirī grīṇāja ārdh-ū iblu cīksir adir uā i | jebhur ihayī abha at īcaksā ah pīthah sumekū svadītir anin atī* für *pīth* die Bedeutung Wasser anzunehmen ist, wage ich nicht zu entscheiden da die Worte *sumekū* und *anarātī* im E bisher eine sichere Lösung nicht gefunden haben. Jedenfalls übersetzt Say *annasīdhanam udakam*.

Andere sichere Belege für *pīth* — *udakam* vermag ich nicht beizubringen (ev. waren noch \ S S 1, 11 S Rv I 134, 5 und III 55, 10 hierher zu stellen), umso mehr aber für die wie ich meine (s. u.) hieraus abgeleitete Bedeutung *annam*. In Rv finden wir dreimal *pīth* in der Vanspiti Strophe der Apri Lieder, nämlich I 158, 10 *pa trī īdā - uaspitē pītho de eblīyah sryī* \ 70, 10 *uaspitē ias u yī i jāt de īnē i pīthā i pa īks ītī u i* und \ 110, 10 *upī asryī tmanjā samnyū d īnī i pīthā pīthā i tmanjā* wozu dann auch V S 29, 10 zu stellen ist *as o ghritena tmanjā ias īktī i pī de trī pīthā pīthā i ias pātīr de iblu i pīdā i nī agni d ī i yī sātī i nī aksī* ! Die Vergleichung mit den entsprechenden Strophen der anderen Apri Lieder z. B. I 13, 11 *īdā sryī ias uaspitē de i de bīṣo i a i h V 5, 10 i i rē dī i ca aspitē d - ī i i gīṣṣ i tmanjā i tūra hī i i i gdmā i i u s w er*

weist, dass *pāthas* im wesentlichen dasselbe bezeichnen muss wie *hris*, dass also Yaska, Say, Mahidhara mit der Erklärung *anānam* das Rechte treffen

Auch in der Tvastri-Strophe der Apri-Lieder findet sich das Wort, nämlich X. 70 9 *sa devānam pātha upa pra vid āi usū yakṣi draṣṭvānāḥ suratnāḥ* und II 3 9 *prajām Tvasṭi vi yatu nābhīm asne dāta devānām apy eti pāthah*. Natürlich kann *pāthas* hier nichts anderes bedeuten. Den letzten *prda* von II 3 9 erklärt Say „*devānam samland*“ *anānam asnān gacchati*“, doch dürfte wohl *Tvasṭi* Subjekt und *pāthah* Objekt sein „dann werde er der Gotterspeise (i e des *hris*) teilhaftig“. Genau so ist T Br 3 1. 1 4 *cā na devā āditya anarī t...* *Purarvasā hacīṣā vardhyanāḥ | priyam devānam apy eti pāthah* zu erklären. Diese Strophe ist 3 yya, und die entsprechende puronuvikya lautet „*punar no devā Aditi sṛjvoti | Puraṣā nāḥ punar etām jagāma*“. *priyam devānam pāthah* muss also im Wesentlichen dasselbe besagen wie *punar etām jagāma* „sie werde der erwünschten Gotterspeise teilhaftig“ — Zweifellos muss *pāthas* auch an allen anderen Stellen, wo es in Verbindung mit *apri* erscheint, „Speise“ bedeuten, das waren also noch Rv I 162 2 *suprān aṣat ir-dīpśunoh priyam apy eti pāthah*, III 8 9 *unnīyamānāḥ kavībhiḥ purastād devā devānām apri jantī pāthah* (sc. *staraśah* bzw. *japah*) VII 47 3 *śatapastrah śadhyā madantī devā devānām apri jantī pāthah* (sc. *aṣat*), V S 2 17 *Agri priyam pātho pitam* (sc. *paridhi*), 8 50 *usik tām devā Somāgri priyam pātho pīti*, A V. 2 34 2 *upākṛtīm śrasamānam yad aśhat priyam devānām apy eti pāthah*, Ā S S 1 11 8 *samudra 20 imāṇām śtam pātho apītha* (sc. *aṣat*) *apri* aber bedeutet hier „werden zu“, wie uns Mahidhara zu V S 2 17 trefflich auseinandersetzt, wenn er sagt „*Agri anarī tām bhū. adbhyaṁ prāpyatām ity arīṣat*“ Es ist demnach zu übersetzen Rv I 162 2 „wird der Bock erwünschte Speise für I und P“, III 8 9 sie, die vom (od im Osten) von den Weisen aufgenchtet werden (Say *āna. anyāṣa parābhāṣe ucchṛānāḥ adh arjādibhiḥ*), die Gotter werden selber zur Speise der Gotter“ Say erklärt hier mit Berufung auf Yaska und Vrttikara (i e Kāśka) zu Pan 4. 4 111 *pāthas* mit *antarīksam* aber die Strophe erhält erst durch unsere Erklärung den richtigen Sinn, die *staraśah* bzw. *japah* (sie sind nach Anukr. devatā des Liedes) werden ja am Schlusse des Opfers mit verbrannt (cfr Entsprechendes aus dem jüngeren Ritual bei Weber I St IX p 222) Das dürfte zugleich die Erklärung für das *tanyā* bzw. *tmāna* in der Vanaspati Strophe der Apri Lieder (I 188 10 X 110 10, V S 29 10, I 142 11, A V 5 27 11) sein „durch dich selbst“ — VII 47 3, wo Say *pāthas* mit *sthānam* übersetzt, und die anderen oben angeführten Stellen sind nach dem Gesagten ohne weiteres klar

Haben wir nun in einer grossen Zahl von Fällen die Bedeutung „Speise“ für *pāthas* mit Sicherheit erkannt, so werden wir Say auch unbedenklich an den folgen den Stellen folgen III 31 6 *śrīdād yadī Saramā rugām adri nāhi pāthah purjām sadhryak kah* „da Sarama den Spalt des Felsen fand machte sie die uralte erhabene Speise zum Gemeingut“ (Say erklärt den letzten *prda*, indem er Indra als Subjekt erganzt *itarar apri bhoṣaś sādhrīn arī gaśadilakṣam anānam tisyai dattī an*, Mahidh. (zu ders. Stelle V S 33 59), der sonst wörtlich Say's Erklärung bringt hat dafür besser *itararīkaśa bhoṣan* Ganz vorzüglich sagt Say -Madhava bei seiner im Übrigen merkwürdigen Erklärung dieser Strophe T. Br 2 5 8 10 zu *sadhryak* (p 647 21)

akṣetrasaśacārtiḥ an' rā Die Lösung ergibt sich aus dem Itihāsa von der Saramā, ihr wird es nämlich zugechrieben, dass auch die Geschöpfe Anteil an der Speise und den Rindern bekommen die früher im alleinigen Besitz der Gotter waren (cfr I 62 3 72 S u d Itih bei Siv. zu I 62 3)) und VI 15 12 *sān tī r dī as n r tī tī dū pīthā sūm rayi' sprāyājal sīhīrī* „Nahrung u Reichtum sollen Agni begleiten“ (was bedeutet *dh asīan aṣṭi*) Die beiden *pāṭi* erklären uns zugleich Agnis Attribut *sakṣirapīthah* VII 1 14

So bleiben uns schliesslich im Rv nur noch vier Stellen übrig und zwar diejenigen die Roth wohl hauptsächlich zur Aufstellung der Bedeutung „Platz, Ort“ geführt haben nämlich I 113 8, 154 5, III 55 10 und VII 63 5 Die letzte Strophe VII 63 5 *patra calur aurtā gātīm asmas gero na dīy n an eti pīthah | pīthi tū sīrī tī tī rādīema rānēbīr nītrā aruṇoḥ | a jātī* giebt Yaskā, wie wir sehen, als *nigama* für *pāthīs* = *antasthūm* und Siv ist seiner Auffassung gefolgt Ich meine aber, wir kommen auch hier mit der Bedeutung „Speise“ aus, und ich übersetze „wo ihm (Surya) die Unsterblichen den Weg gemacht haben, da geht er fliegend wie ein Falke auf Nahrung aus so wollen wir euch M u V, da die Sonne aufgegangen ist, mit Verehrung und Spenden aufwarten“ Daraus ist auch die Erklärung für I 113 8 (steht übrigens nicht bei Müller und Grassmann) *parājātī rān an eti pīthā āyatindm prathan' śakīatī m | rucchantī jī an udīrāyāntī Uu mrtā kum cana bodhāyāntī* gegeben „Was geht immer als die Erste auf Nahrung aus, so war es früher, so ist es jetzt, so wird es auch in der Zukunft ein indem sie, sobald sie aufleuchtet, die Lebenden sich erheben lässt und sogar die Toten erweckt.“

Die beiden letzten Stellen I 154 5 *tād asya priya abhi pītho asām nara jatra de-āya o mudanti | urukīamasya sa hi bandhur itthā Visuḥ pade parama madhva utsah | u* III 55 10 *Visuḥ opīth pīramam pāṭi pīthā* gehören ebenfalls zu sammen Auch hier bedeutet *pīthas* „Speise“, und ich übersetze I 154 5 „diese seine vielbegehrte Speise möchte ich erlangen in der sich erfreuen die Frommen, denn dem weitschreitenden Visnu gehört der Madhuquell dort in seinem höchsten Schritte“ Gemeint sind die himmlischen Rinder cfr die folgende Strophe u V 45 8 *utsa asan (sc grām) parama sidhasthe* (ev konnte man natürlich auch hier in *pāthas* ein *udak mīmī* das himmlische Nass, die himmlischen Kuhe sehen) Zu III 55 10 vgl man übrigens noch die *pīramā ga ah* V 47 4

Auf die noch übrigen Stellen in ausser ṛgvedischen Texten — ein Teil derselben ist ja schon in Anlehnung an den Rv behandelt — einzugehen, ist mir leider durch den eng bemessenen Raum versagt, ich bemerke darum nur, dass, so weit ich wenigstens die Stellen übersehen kann wir auch überall mit der Bedeutung „*nīman*“ auskommen *Māhīdh* erklärt übrigens an sämtlichen Stellen der V S mit *annam* Als besonders interessant möchte ich nur noch erwähnen dass V S 13 53 *apām pāthasī* (hinter *opīth purīḥ*) im Satap B 7 5 2 60 so gedeutet wird *annam rā apām pīthah*

Zum Schlusse sei mir gestattet auf die Etymologie des Wortes einzugehen Zu Grunde liegt wohl Wurzel *pi* „trinken“ (cfr Rv VII 5 7) Trinkbar war in erster Linie Wasser dann vor allen Dingen Milch Daraus mag sich die verallgemeinerte

Bedeutung „Speise“ entwickelt haben. Ob das Wort auch in den verwandten Sprachen vorliegt, wage ich nicht zu behaupten. Die Zusammenstellung mit engl. „food“, as „foda“ u s w wäre jedenfalls verlockend. Skeat leitet ja „Etymological Dictionary of the English Language“, Oxford 1882, p 215 *food* ebenfalls von Wurzel *pa* ab, allerdings denkt er dabei an *pa* „schützen“.

EMIL SIEG





Abhinavagopanasīguptapāda.



Die Darstellung der indischen Litteraturgeschichte leidet unter nichts so sehr als unter dem fast gänzlichen Mangel an Nachrichten über das Leben der Dichter und Gelehrten. Was wir über Bana und Mayura, Bhartṛhari, Bilhana, Jayadeva, Kāyaṭī, Kālidāsa, Trivikramabhadda u. a. erfahren, ist meist ganz legendenhaft. Immerhin trägt es nicht unwesentlich zur Unterbrechung der Eintönigkeit bei und da, wo die Quellen ein wenig reichlicher fliessen, wie bei Bana und Kālidāsa, kann man sich doch ein ungefähres Bild von dem Charakter dieser Männer entwerfen. Mir scheint es deswegen ratsam, alles zu sammeln, was uns die einheimische Tradition überliefert, auch wenn es sich schliesslich nur als märchenhaft erweisen sollte. Einen kleinen Beitrag liefert die folgende Geschichte über Abhinavagupta.

Was über die Zeit, das Leben und die Werke des Abhinavagupta zu sagen ist, hat zuerst Bühler bekannt gemacht (Detailed Report of a Tour in Search of Sanskrit MSS made in Kashmir, Rajputana, and Central India. Bombay 1877, p. 66 80 ff.) Einige Nachträge habe ich ZDMG 39, 316 gegeben, eine gute Zusammenstellung der Thatsachen findet sich bei Aufrecht, Catalogus Catalogorum. Leipzig 1891, p. 25. Vgl. auch Durgaprasad und Parab in der Einleitung zu ihrer Ausgabe des Divyāvaloka. Bombay 1891 (Kavyamālā 25).

Mammṛta citiert im Kāvyaaprakāśa p. 44 ff. (ed. Mahesha Chandra Nyayaratna. Calcutta 1866) eine längere Stelle aus dem Kommentare des Abhinavagupta zum Bhartṛhariyanatyāśāstra. Zu p. 50 4 *ite śrīmadācārya Abhinavaguptapādaḥ* bemerkt Śrīvatsalīlāchāra in der Śrībhodhinī (Śrīdhara R. Bhandarkar, A Catalogue of the Collections of Manuscripts deposited in the Deccan College. Bombay 1888, p. 86, No. 243, fol. 47^b [A] = p. 258 No. 209 fol. 39^b [B] = p. 43, No. 40, fol. 25^b [C] *etasya (AC asya) Bāṇalābhibhūyama (A' nār' atī) ite nama | tad eva bhāṅgyantaravoktam jathā Tāntatīṭī (C'titā) ite pramāṇa (A prapancāḥ, om B) |* Diese Bemerkung wird klar durch die ausführlichere Erzählung des Bhīmasena im Sudhāsagara (Bhandarkar I c. p. 345, No. 114, fol. 101^a) zu derselben Stelle des Kāvyaaprakāśa. Bhīmasena giebt am Schlusse seines Kommentares an, dass er ihn im Jahre 1723 vollendete, wie schon Peterson hervorgehoben hat (Detailed Report 1883 p. 26 94, wo statt *sukhodadhiḥ* mit den MSS zu lesen ist *sudhōdadhiḥ* = *sudhasagara* wie der Kommentar sonst heisst). Bhīmasena erzählt Folgendes:

*idam atra rāśyaṃ | pura kṛta ka cid Valabhipatī | atī bahnāṃ brahmanā
bāṇāṃ adī | ayanasāṃ | ite | tatra pāṭhaṃ ka cid Gauṇabāṇo tīsanībuddhyā n uktīrat | te
ca nīlīlābāṇāṃ bhāṅyapradātina bīṭrīlābhibhūyama ite guruḥ 17 pādīstah | sa*

*cacāryatam āpagata itī sakalarahasyabhīṣṇaḥ śrīvāgdevatā. atāro gādham tannāma-
bhinavagopānasigūptapādāritī taidādhyaṇ ukhenābhīṣṇanaktitī | ata eva Madhumatī
Raviḥhattacāryaḥ uktam | abhinavapadena dhvāntikakartṛpūṇānagūptapādālikhanarī
rodho 'tra na deṣa itī ||* „Hierbei ist folgendes Geheimnis. Einst, so sagt man, gab es
eine Schule vieler jungen Brahmanen, die in Valabhī studierten. Ein junger Bengale,
der dort studierte, erregte durch seinen ausserordentlichen Verstand und seine Bered-
samkeit allen (anderen) jungen Leuten Furcht und wurde (deshalb) von dem Lehrer
„die junge Schlange von Valabhī“ genannt. Und dieser wurde Lehrer. Die Ver-
körperung der Göttin der Rede [i. e. Mammata], die alle Geheimnisse kennt, offenbart
vermitteltst ihrer Klugheit dessen geheimen Namen Abhinavagopānasigūptapada. Daher
sagt Raviḥhattacārya in der Madhumatī. Wegen des Wortes „neu“ (*abhinava*) darf
man hier keinen Widerspruch mit dem Gebrauche des alten (Namens) Guptapada des
Verfassers des Kommentares zum Dhvanyaloka zugeben.“

Bhīmasena hatte also in seinem Texte des Kavyaprakāsa p. 50, 4 statt *Abhinava-
gūptapadaḥ* die Lesart *Abhinavagopānasigūptapadaḥ* und Raviḥhatta kannte, ebenso
wie Śrīvatsalañchana, dieselbe Geschichte über Abhinavagupta wie Bhīmasena. Bhī-
masena hat beide stark benutzt, über ihre Zeit ist nichts zu ermitteln. Śrīvatsalañchana
der in den Handschriften auch Śrīvatsavarman und Śrīvatsasarman genannt wird, macht
über sich keine andern Angaben, als dass er sich Sohn des *Śrī Viṣṇubhāttacārya* nennt.
Von datierten Autoren citiert er Rudrata und den Alamkarasarvasvavākya d. h. Ruyyaka
der jedenfalls nicht jünger als das 13. Jahrhundert ist. Sein Kommentar ist kurz und
schwer verständlich, seine andern Werke (Aufrecht, Catalogus Catalogorum p. 674) sind
mir nicht bekannt. Er ist identisch mit Śrīvatsasarman, dem Verfasser der Siddhanta-
ratnamālā, den Aufrecht von ihm trennt. Das geht hervor aus der Śrībodhīntī
fol. 40^a (A) *śāyam ca lakṣyaṭi pānakarasanyojyanti* (Kavyaprakāsa p. 47) | *śeṣa-
taram Siddhāntagranthe lakṣyāmāḥ* |

Raviḥhattacārya war der Sohn des Ratnapāṇibhāttacārya und Enkel des Acyuta-
bhāttacārya, der Minister des Fürsten Śivasimha von Mithila war (Peterson, A Third
Report of Operations in Search of Sanskrit MSS in the Bombay Circle. Bombay
1887 p. 20. 332). Aus Bhīmasena fol. 148^a (A) ergibt sich, dass auch der Vater
und Grossvater als Kommentatoren des Kavyaprakāsa thätig waren. Seinen Vater
nennt er als Verfasser des Kavyadarpaṇa (Peterson, l. c. p. 333), aus Bhīmasena er-
giebt sich, dass dies der Name eines Kommentares zum Kavyaprakāsa ist.

Bei Munindrī ist *padhī* in *Abhinava-gūptapadaḥ* lediglich Ausdruck der Hoch-
achtung vor Abhinavagupta. Offenbar wurde aber *gūptapada* im Sinne von „Schlange“
gefasst, indem man an *gūḥhopada*, *gūḥtopada*, *gūḥthūghra* dachte. So hat ja Trivik-
rama auch *śālita* gedeutet (Verf. Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen 6,
102 f.). *abhinava-gūptapada* wurde dann = *śālithūghra* gesetzt. Dass Abhinava-
gūpta in Valabhī studiert hat, kann historisch sein. Gewiss ist *abhinava* in der Er-
zählung als Name der Stadt zu fassen, die Umschreibung von *abhinava* mit seinem
Synonymum *gūptapada* wurde gegeben, um eine völlige Gleichheit mit *abhinava* zu bewirken. Die Lesart *abhinava-gūptapada* habe ich sonst nirgends
gefunden.



Der Gana 'mṛṣādi



ALLGEMEINLICH der Durcharbeitung von Kommentaren zu Werken der Wurzel litteratur ist nur in einzelnen Stellen ein Hinweis auf einen Gana 'mṛṣādi' begegnet. Da unsere Hilfsmittel für die Erklärung versagen, so wußte ich längere Zeit nicht genau, was es mit diesen von Gelehrten der Katantra-Schule erwähnten Gana auf sich hatte. Bis ich in einem bisher nur handschriftlich zugänglichen und wie es scheint nicht allzu häufigen Werke Ramanathas Minorama den gewünschten Aufschluss fand. Um nun andere vor fruchtlosen Suchen zu bewahren, erlaube ich mir, hier kurz auszuführen, welche Bewandnis es mit den mṛṣādi hat.

Die M dhavayadhiatuvṛtti und ihr folgend die S ddhāntalāumudī geben nach dem Vorgange älterer Grammatiker in dem mit १ ध्रस्वत् ०१ (sc. १८) überschriebenen Abschnitte des *curāḍḡa* (Westergaard Rad § 34) einigen Wurzeln den in bandha *n* (*m dh*) *prī*) andere Wurzeln lehren sie, was ja dasselbe heißen will, als *stardet*. Zu dieser letzten Kategorie gehören *krathā*, *anda chada apl* *tada mṛṣā*¹.

Bei diesen beiden Klassen, den *fut* und den *s arit* Wurzeln, exemplifizieren nun Śaṅkara und Bhartṛḥyaḍikṛita übereinstimmend beide Genera, verbi nur von dem jeweiligen dhātu ohne *uc* nicht, aber von dem auf *ic* endigenden dhātu, von diesen bilden sie nur Parasmaipada. १ B ११ १ *trajati arati varate* die anubandhas *n* und *s arita* de nach Pan I 3 72 in Wirksamkeit treten, sollen also *n* १ für den einfachen dhātu nicht für den auf *uc* auslautenden dhātu gelten².

Ähnlich ist die Praxis Vopadevas, betont wird die *ut* schaft nur bei dem dhātu ohne den Charakter der 10. Klasse. Vopadeva³ lost die Wurzeln *2 ११ dhūn prī*

¹ Die Dhātu *prī* nennt Deva und Muṛaya als Anordner, daß *k atha* *rd chada* svar tet sein. Auch Śākaśāna sollen die beiden ersten ātmanepad *n chad* aber parasma pad *n se n*. Einige Grammatiker zu denen auch Bha o dikṣ a gehört, erkennen *krathā* nicht an. Maṭreya lehrt nach der Dhātu १ १ für *apl* auch *a manej adā* (*payat*), die svariet schaft dieser Wurzel erwähnt nur Bhartṛḥyaḍikṛita. Śaṅkara *tada* ist nach Śākaśāna *a manej ad n*. S kṛu *anudātet* १ *pr ehe*. Vikaśyana lehrt *m a* als ātmanepad *n*. Puru akāra dagegen als svariet (*s u*).

² Nach der von Śaṅkara und Bha o dikṣ ta bei der Wurzel *curā* ausgeführten Lehre tritt an jeden dhātu auf *uc* für den nicht eine besondere Vorschrift gegeben ist, unter der gleichen Bedingung ātmanepada. Bei *s arit* und *m* Wurzeln der ersten neun Klassen, d. h. *kartrāḍḡa prī je kr yaphale* bei den Gelehrten bezogen Pan I 3 74 *nuc* *ca* nicht nur auf *leuma* *uc* sondern auch auf *cu ud* *c*. Auf diesen Umstand wird bei der Exemplifikation der *curāḍ* Wurzeln praktisch keine weitere Rücksicht genommen. Wenn nicht eine spezielle Lehre wie *a k nad ut na* *e ad a* Platz greift, wird nur kurz die Parasmaipada-Form angegeben.

³ Vopadeva geht zwar zu Mugdhabodha XVIII १ *rāḥyo* *r vā* als Beispiel neben *crayati* auch *co aya* *c* aber eine etwa pān ne schem *n al ca* entsprechende Regel aus der man lernen könnte.

arda, *ṛada*, *mr̥sa* in je eine *curāḍi* und eine *bhṛāḍi*-Wurzel auf, der *bhṛāḍi* Wurzel giebt er dann den, beide Genera verbi bedingenden, anubandha *ñ*. Den aus *ṛada* und *mr̥sa* ausgeschiedenen *bhṛāḍi* Wurzeln giebt er ausserdem noch den Ātmanepada bedingenden anubandha *i*.¹ Da einige Grammatiker behaupten, dass *mr̥sa* auch *adanta* sein könne², so setzt Vopadeva noch zwei *adanta*-Wurzeln, eine als *curāḍi*, eine als *bhṛāḍi* an, letzterer giebt er den anubandha *u*. *clada* zerlegt Vopadeva nicht in zwei Wurzeln, er sagt nur *io* und *i*. Klasse, und *ṛit* (*ḥui*). Bei *kratīḥ* und *apl* erwähnt er die *stānti* schaft überhaupt nicht.

Dies zur kurzen Orientierung vorweg. Nun zum Katantra. Seinem Prinzipie getreu giebt es auch in diesem, durch fakultatives Antreten des *i* (= *ni*) gekennzeichneten Abschnitte des *curāḍigana* zunächst die mit *jīḡa* beginnenden *prasmābhāsaḥ*, dann folgen sechs *ātmanēbhāsaḥ*, das sind *mr̥sa*, *ṛpa*, *ṛada*, *arā*, *arda*, *sindha*, zum Schluss erscheinen drei *ubhayaśloḥasaḥ*, das sind *ṛñ*, *dhui*, *ṛñ*. Der Scholiast Ramanātha (A. D. 1537) bildet nun bei den *ātmanēbhāsaḥ* vom dhātu mit *m* wie ohne *m* nur die Ātmanepada-Form (*marsayate*, *marsate* u. s. w.), bei den *ubhayaśloḥasaḥ* bildet er Parasm. und Ātm. sowohl von dem mit *m* erweiterten als auch vom einfachen dhātu (*ṛarajati*, *vārajate*, *ṛarati*, *ṛarate* u. s. w.). Bei der Bildung der Formen dieser Wurzeln *mr̥sa* und *ṛñ* .. steht er also, wie schon aus dem oben Ausgeführten ersichtlich und wie er selbst zugiebt, im Gegensatze zu manchen Gelehrten. Andere Grammatiker lehren nämlich, so sagt Ramanātha, dass alle diese Wurzeln mit *m* nur Parasmaipada annehmen.

Wichtig ist dabei eine von einzelnen Gelehrten in dieser Sache vertretene Anschauung, dass das vorgeschriebene Ātmanepada oder im anderen Falle der anubandha *u* bei dem dhātu ohne *m* bereits seinen Dienst geleistet hat, an den dhātu mit *m* also nur Parasmaipada treten darf.³

Durch diesen Hinweis auf die Anordnung des gaṇa 'mr̥ṣādi' und die über ihn bei den Grammatikern herrschenden Ansichten werden, hoffe ich, die häufig vorkommenden Wendungen wie *ṛadajati* | *ṛada bhāsane* | *ātmanepadi* | *ātmanepadaḥ* | *tv animantapakṣe miśadindam sanmām caritārtham* | *mantindam tv parasmaipadam* c. a. *bharati* u. a. m. klargestellt sein.⁴

dass alle auf *i* (= *ni*) endigenden dhātus in bezug auf die Wahl des Genus verbi wie *ni*-Wurzeln zu behandeln seien existiert meines Wissens bei ihm nicht.

¹ Vgl. die von andern Grammatikern abweichende Lehre des Śaṅkṛyana über diese beiden Wurzeln, s. auch u.

² Ramanātha *adanta* 'py ayaṁ ny akr̥

³ In dem hier in Frage kommenden Abschnitte des *curāḍigana* (*ā curāḍi* 13) erscheint noch eine Wurzel *ṛñ* *ṛñ*, die übereinstimmend als ātmanepadin gelehrt wird auch *cū* wird hinzugefügt. Die verschiedenen über *ṛñ* bestehenden Ansichten führe ich an einem andern Orte an. s. e. gehören nicht h. erher da *ṛñ* nicht *mr̥ṣā* ist.

⁴ Hemacandra's Dhātupāṭyaṇa habe ich, da das Berliner Ms. nach auswärts verliehen ist leider nicht einsehen können.

LUDWIG HELLER



Singhalesisches.

SGH *ukulu* „Huſte“ iſt zu ſkr *ukata* zu ſtellen, die Grundbedeutung iſt offenbar „in die Höhe gehend, anſteigend, ſchwellend“. Bei Clough findet ſich auch ein Wort *ukata* mit der Bedeutung „eminence“ angegeben, ſicher Entlehnung eines päli **ukkata*. Bemerkt ſei, daß A. Weber ſkr *ukate* mit „in die Höhe“ überſetzt (Ind. Stud. 4, 362). Die Kommentare geben *ukulu* durch *sront* oder *jaghanasthala* wieder, z. B. *nisi pulul ukulu rija saka-juru . me purangana*, *Selalihini sandese* 12 = *1athacakra kara .a jogya .a .a pithula sront ethe va me purastilu* „die Frauen dieſer Stadt mit den anmutigen breiten Huſten gleich Wagenradern“ — Für den regulären Übergang von ſkr *t* zu ſgh *l* finden ſich Beiſpiele in der bekannten Abhandlung von E. Kuhn, Sitzb. d. Bayer. Ak. d. W., philoſ.-philol. Kl. 1879, II, S. 416 und öfters. Ich füge hinzu *sekulu* „dicht, feſt, maſſiv“ = ſkr *santata*, *kulu* „Felsgipfel“ = ſkr *kata*, *killa* und *kili* „menſtrual flux“ = ſkr *kitta*, *peſana .a* „ſähelein, ſieben“ = ſkr *sphotyate* „er bewegt raſch hin und her“ u. a. m.

2) Sgh *haraka* „Ochſe“, pl *harak* — Nebenform iſt *saraka*, *sarak* — erklart ſich durch Metathefe aus **hakara*, welches ich zu ſkr *sakara*, *sakara*, *sakkara* ſtelle. Eine analoge Metathefe liegt vor bei *murava* „klingender Schmuck“, von den Frauen an Fuß und Handgelenken getragen“ ſtatt **murava* aus ſkr *nipara*, ferner in *manumarak* „Enkel“, das ſchon in Inſchriften des 2. Jahrh. n. Chr. vorkommt und von P. Goldſchmidt (Ind. Ant. VI, 1877) auf ſkr *manorama* zurückgeführt wird.

3) Childers (JRAS N S VIII, S. 152) ſtellt ſgh *hadana .a* „machen, verfertigen, bereiten“ zu ſkr Wz *sadh*, *sadhyati*. Man konnte ſich auf ſgh *tarada* „Fehler, Irrtum“ = ſkr *aparadha* (Childers, a. a. O. S. 144) und *radu* „Frau“ = ſkr *radhā* berufen, allein die Erhaltung von intervokaliſchem *dh* als *d* entſpricht, wie ich glaube, nicht den ſgh Lautgeſetzen. Dies beweifen nur ſgh *di* „Molke“ = ſkr *dadhi*, *mi* „Honig“ neben *mih* „Honig“ = *madha*, *biri*, *bikiri* „taub“ = ſkr *badhira*. Es wird alſo wohl *radu* den Weibern zuzuzählen ſein, welche dem Skr entnommen und den Lautverhältniſſen des Llu mehr oder weniger angepaßt wurden. Daſſelbe dürfte von *tarada* gelten, wie dies auch P. Goldſchmidt (a. a. O. S. 325, Anm.) in der That annimmt, welcher vielmehr in dem Wort *boru .a* „Lüge“ die echt ſingha-leſiſche Fortſetzung von ſkr *aparadha* erkennt. Beiläufig ſei aber bemerkt, daß in den Verbum *taratana .a* „ſehen, uren“ die *d* natürlich lautgeſetzlich voll-

kommen richtig ist, da es hier dem *jh* in *p aparayhata* entspricht. Da nun *hala-nava* wegen seiner transitiven Bedeutung doch nur auf das Kausativ *sadh* zurückgehen kann, so müssen wir es entweder jener Gruppe jungerer Entlehnungen zuzählen oder eine andere Etymologie als die von Childers vorgeschlagene suchen. Eine solche liegt nun auch ausserordentlich nahe, *hadanava* gehört zu skr *srj*, *sarjati*. Bedurfte diese Etymologie noch einer Bekräftigung, so würde ich auf Sel sand 5 verweisen, wo *susedu* im Kommentare wiedergegeben wird durch *susarjita*.

4) Der Abfall eines anlautenden kurzen *a* vor einfachem Konsonanten, wie er in *zaradinara* = skr *apa rādhi* vorliegt, ist allgemein gültiges Lautgesetz im Singhalesischen. Ich führe ein paar Beispiele an. Sgh *ho* (oder *ho-palu*) entspricht dem skr Baumnamen *asoka* (durch **soca*, **hoca*), *nura* „Liebe“ ist skr *anuraga* (so in vielen Wörtern mit Prap *anu*), *vana* „Wald“ ist skr *aranya*, *p aranna*, *pk arayya*. Es ist dabei zu beachten, dass Hemacandra 1 66 ein *pk ranna* neben *arayna* gestattet wird, und dass nach Pischel (z. d. St.) auch in Pälversen öfters *ranña* statt *aranna* hergestellt werden muss. Ich erwähne ferner *riti*, N eines Baumes = skr *arista*, *p arittha* (*ritigala*, N eines Felsens in der Nähe von Polonnaruwa = *arittapabbata*; im Mahavamsa, DMdZ Wickremasinghe im JRAS Ceylon Branch XI, Nr 39) und endlich das Wort *zala* „Loch, Grube“. Dieses darf nämlich nicht mit d'Alwis (Sidhat Singarava, Introd S LIV) unmittelbar zu *p d. atī* gestellt werden, da anl *a* im Sgh nicht schwindet. Man vgl *u a a. atī* „voll, angefüllt“ = skr *akula*. Vielmehr ist *zala* = skr *a. ata*, dessen genaues Äquivalent im Pali im W noch nicht bekannt ist.

5) Zum Schluss noch eine etwas gewagte Vermutung. Der Übergang von skr *u* zu *l* ist für das Sgh durch *zalu* „Wald“ = skr *zana* gesichert. Childers (a a O S 144) hat zuerst sgh *zalaha* „Bar“ aus *p zana* + *accha* erklärt und E. Kuhn (a a O S 424) diese Etymologie mit Recht gebilligt. Ich vermag ein zweites sicheres Beispiel anzuführen, nämlich *zafidina* „genießen, essen (nur von Priestern)“ = skr *nand*, vermutlich mit Praep *abhi*, *p abhinandati*. Vielleicht dürfen wir nun auch sgh *la* „neu“ = skr *p rana*, *pk rana* ansetzen. Das Wort findet sich in *ladala* „junger Trieb Schoss“ (= *na. a* + *jahala*), das der Umgangssprache angehört, und wofür nach Clough auch ein *na. adala* — dies wohl in der Hochsprache — in der That vorkommt. Häufiger als *la* ist das verkürzte *li* in der nämlichen Bedeutung. Ist meine Etymologie richtig, so erklärt sie eine ganze Reihe von Bildungen wie *laliru* „aufgehende (wortl neue) Sonne“, *lidiru* „Kind“ und *ladari* „Mädchen“ (= *ra a* + *ditraka*, bzw *darika*), *lipak* „unreif, frische Frucht“ (= *na. a* + *pit. i*), *li li* „junge Pflanzung von Batelranken“ (= *ra. a* + *ana*), sowie *lasa li* „Neumond“. Sel sind 53 (= *ra a* + *cardra*) wofür ebenda 93 auch *li* vorkommt. *Li* müsste natürlich durch Kontraktion aus *li a* entstanden sein wie *lo* „Welt“ aus *lo. a*. Dagegen scheint freilich das Zahlwort *na. a* „neun“ zu sprechen. Allein bei diesem lässt sich in merkwürdiger konservierender Beeinflussung durch die entsprechende Sanskritform annelken, wie eine solche sicher auch bei *ekī* stattgefunden hat. Für *li. i*

¹ Ich bemerke übrigens, dass nach Childers (a a O S 133) die gescheitete Wortform *we. a* erst in der Li gangstärker, nicht *na. a* ist, sondern *na. i*.

kommt diese Möglichkeit nachdem einmal *n* (durch *n'*) in *l* übergegangen war in Wegfall

Ich formuliere hier noch meine Anschauung über das Singhalesische in Kurze so das elbe ist ein rein arischer Dialekt wie sich namentlich durch seine Lautgeschichte erweist und bildet eine direkte Fortsetzung der Palsprache Tiefer gehende den Organismus der Sprache beruhende Beeinflussung von Seite dravidischer Dialekte ist kaum zu erweisen, sie zeigt sich nur möglicherweise in dem Verluste der Aspiraten und in der sog Vokalharmonie

WILHELM GEIGER



kommen richtig ist, da es hier dem *yh* in *p apirayyati* entspricht. Da nun *ha* 1 1 *ra* wegen seiner transitiven Bedeutung doch nur auf das Kausativ *sadh* zurückgeben kann, so müssen wir es entweder jener Gruppe jüngerer Entlehnungen zuzählen oder eine andere Etymologie als die von Childers vorgeschlagene suchen. Eine solche liegt nun auch ausserordentlich nahe, *Idara* 1 gehört zu skr *śrī sarja*: Pedurste diese Etymologie noch einer Bekräftigung so würde ich auf Sel *śand* 3 verweisen, wo *suseau* im Kommentare wiedergegeben wird durch *susirja* 1

4) Der Abfall eines anlautenden kurzen *a* vor einfachem Konsonanten wie er in *arilini* 1 = skr *apa rad* vorliegt ist allgemein gültiges Lautgesetz im Singhalesischen. Ich führe ein paar Beispiele an. Sgh *ho* (oder *hī fala*) entspricht dem skr Baumnamen *asoka* (durch **so a* **lo* 1), *i ra* Liebe ist skr *aradga* (so in vielen Wörtern mit Praep *aru*) *ra* 1 Wald ist skr *ararya* p *araya*, pkr *ara* 1. Es ist dabei zu beachten dass Hemacandra 1 66 ein pkr *ra* 1 neben *ara* 1 gestattet wird, und dass nach Pischel (z. d. St.) auch in Palivenen öfters *ra* 1 statt *araya* hergestellt werden muss. Ich erwähne ferner *ri* 1 *Δ* eines Baumes = skr *arista* p *iri* 1 *ha* (*ringila* *Δ* eines Felsens in der Nähe von Polonnaruwa = *ari* (*śaṭṭibbata* im Mahavamsa D. V. d. Wickremasinghe im JRAS Ceylon Branch VI, Nr. 39) und endlich das Wort *a* 1 Loch Grube. Dieses darf nämlich nicht mit d *Alwis* (Sidhat Sanjara Introd. S. LIV) unmittelbar zu p *a* 1 gestellt werden, da anl. *r* im Sgh nicht schwindet. Man vgl. u. a. *a* 1 voll angefüllt = skr *akua*. Viel mehr ist *i* 1 = skr *a* 1 dessen genaues Aequivalent im Pali im W. noch nicht bekannt ist.

5) Zum Schluss noch eine etwas gewagte Vermutung. Der Übergang von skr zu *i* ist für das Sgh. durch *ala* Wald = skr *ma* gesichert. Childers (a. a. O. S. 144) hat zuerst sgh *talaha* „Bar“ aus p *ana* — *acca* erklärt und E. Kuhn (a. a. O. S. 424) diese Etymologie mit Recht gebilligt. Ich vermag ein zweites sicheres Beispiel anzuführen nämlich *tal* 1 *dia* 1 genessen, essen (nur von Priestern) = skr *nind* vermutlich mit Praep *abhi* p *abhinanditi*. Vielleicht dürfen wir nun auch sgh. *i* 1 neu = skr p *ra* 1 pkr *na* 1 ansetzen. Das Wort findet sich in *ladatu* junger Trieb Schoss (= *la* 1 + *jālika*) das der Umgangssprache angehört und wofür nach Clough auch ein *na* *idala* — dies wohl in der Hochsprache — in der That vorkommt. Häufiger als *la* ist das verkürzte *la* in der nämlichen Bedeutung. Ich meine Etymologie richtig so erklärt sie eine ganze Reihe von Bildungen wie *la* *nu* aufglende (wortl. neu.) Sonne, *ladira* Kind und *ladara* Mädchen (= *la* 1 + *dārika* bzw. *dārika*) *lapik* unreife frische Frucht (= *na* 1 + *pal* 1) *la* *ali* „junge“ Ilanzung von Betelnüssen (= *la* 1 + *ari*) sowie *lasa* *i* 1 Neumond. Sel. *śand* 53 (= *la* 1 + *ca* *ari*) wofür ebenda 93 auch *la* *as* 1 *la* vorkommt. *La* im ss. e. natürlich durch Kontraktion aus **la* 1 entstanden sein, wie *lo* „Weit“ aus *lo* 1. Dagegen scheint freilich das Zahlwort *ra* 1 „neun“ zu sprechen. All-in bei diesem lässt sich in mir nur eine konservierende Beeinflussung durch die entsprechende Sanskritform annehmen, wie eine solche sicher auch bei *eka* stattgefunden hat. Für **la* 1

1 Ich bemerke ferner, dass nach Childers a. a. O. S. 133 die gebräuchliche Wortform *na* 1 aus der Singhalesischen nicht *na* 1 ist, sondern *nawa*.

kannten fabelhaften Garuda darstellen soll.¹ In der Handschrift sind die erste und die letzte Seite ohne Schrift gelassen, aber gleichfalls sehr reich und geschmackvoll verziert. Ausser Randornamenten sind daselbst vier von eleganten Umrahmungen eingeschlossene Medallions mit stilisierten Blatt- und Blumenmotiven vorhanden, und in den von diesen Umrahmungen mit ihren Medallions gelassenen Zwischenräumen erscheinen drei knieende Figuren wohl in der Mitte Buddha (oder ein Bodhisattva), der von den beiden anderen Figuren mit erhobenen Händen angebetet wird. Auf den beiden ersten und den beiden letzten Seiten sind die Schriftzeilen kürzer, als auf den übrigen, die rechts und links von Schrift frei gebliebenen Teile dieser vier Seiten zeigen je ein reich verziertes Viereck mit einem Medallion in der Mitte, welches wieder den Garuda (?) enthält. Die Vollzeilen der übrigen Seiten lassen nur an den beiden schmalen Enden einen 1½ cm breiten, verzierten Streifen frei, auch zwischen den Zeilen sind überall reichliche Ornamente vorhanden. Einen guten Begriff von dem Aussehen unserer Handschrift giebt das Facsimile eines Pariser — nicht des von Bumouf Lassen benützten (s. Essai, pl. VI) — Exemplares, welches bei Silvestre, *Universal Palaeography* I Pl. 10 an erster Stelle mitgeteilt wird. Nur sind die Farben bei Silvestre den glänzenden unserer Hs. gegenüber zu matt.

Auf den Innenseiten der beiden Holzdeckel sind zwei Zettel aufgeklebt, welche zweimal — einmal in Goldschrift auf Papier, einmal in schwarzer Schrift auf Atlas — die Inschrift tragen „*A Buddhist Sacred Book, presented to His Royal Highness Alfred Ernest Albert, Duke of Edinburgh &c &c by Waskadurwe Subhuti Terunnanse of Amarapura Samagan, Ceylon*“. Der Schenker ist ein bekannter Pāli Gelehrter, vgl. Haas a. a. O. unter den Worten Moggallāna (p. 89 b) und Subhuti Unnanse (p. 138 v), ferner Bendalls *Supplement* dazu p. 235 und 400, und O. Frankfurter, *Handbook* p. XXI.

§ 2


Die Schrift unserer Handschrift ist diejenige, welche nach dem Vorgange der italienischen Missionare des vorigen Jahrhunderts, die von solchen und ähnlichen Handschriften zuerst Nachricht gaben bis in die neueste Zeit „viereckige“ Pāli-Schrift (*characteres quadrati, square Pali, Pali carre*) genannt zu werden pflegte, erst O. Frankfurter in seinem *Handbook of Pali* (1883) und nach ihm Çarat Candra Dīś im *Journ. As. Soc. Bengal* LXIII (1894) Nr. 1 geben unter dem Namen *square Pali* eine andere, mit der vorliegenden allerdings nahe verwandte, aber weit dünnere und die Bezeichnung „viereckig“ weit eher verdienende Schrift, während die in unserer Hs. erscheinende von H. Blynes in *Journ. R. As. Soc.* 1892 p. 53 und nach ihm von Çarat Candra Dīś a. a. O. mit dem Ausdruck „Tamarindensamen Schrift“ (*tamarind seed letters, tamarind seed character*) bezeichnet wird. Dass diese Bezeichnung recht passend ist, wird jeder zugeben müssen, der sich die Abbildung der Tamarindenkerne in einem guten botanischen Werke wie z. B. O. C. Berg und C. F. Schmidt, *Offizinelle*

¹ Vielleicht soll es zugleich das Wappen von Pegu sein, vgl. die in Kupfer gestochene Tafel zu [Carpanus] *Alphabetum Barmanum seu Romanum* Romae 1776 8. Auch spielen unter den 550 Verkörperungen des Bodhisattva verschiedene Vogel eine Rolle (Kapitel I 320).

² *Waskadurwe*, of *Vaskaluvā* (Haas, *Catalogue of Sanskrit and Pali Books* p. 165 a, Bendall, *Supplement* p. 400), *Terunnanse* s. v. *guru*, Lehrer, geistlicher Vater (Clough, *Ritual* p. 13 note *).



Über eine Pāli-Handschrift der Herzogl Bibliothek zu Gotha

 EIT kurzem besitzt die Herzogl Bibliothek zu Gotha, als ein Geschenk Sr Kgl Hoheit des regierenden Herzogs Alfred von S Coburg und Gotha, eine Prachthandschrift in Pāli Sprache, welche, wie auch andere derartige Handschriften, das erste und vierte Kapitel des *Kammavācam* enthält. Solche Handschriften sind zwar an sich nicht selten — es finden sich deren in Rom, Paris, London,¹ Oxford, Liverpool Kopenhagen St Petersburg —, in Deutschland aber durften sie jedenfalls zu den Seltenheiten gehören. Mit Bestimmtheit weiss ich nur von einer, welche in der Universitätsbibliothek zu Leipzig aufbewahrt wird (Spiegel, *Anecdota Palica* p. 68), und es dürfte deshalb nicht ohne Interesse sein, über die unsere im Folgenden einige Mitteilungen zu erhalten.

§ 1

Die Handschrift besteht aus zwölf Palmblättern von 52,5 cm Länge und 9,3 cm Breite, welche nach indischer Art zusammengeordnet und zur Schonung zwischen zwei Holzbretter gelegt und 15 cm vom linken Rande entfernt sind. Holzdeckel und Palmblätter durchbohrt und durch das so entstandene Loch ist eine seidene Schnur mit Knoten am einen und Quaste am anderen Ende gezogen, um Deckel und Blätter, die letzteren in richtiger Ordnung, zusammenzuhalten. Auf jeder Seite stehen, der Länge der Blätter folgend, fünf Zeilen Schrift, welche mit schwarzem, glänzendem Lack aufgetragen ist. Wohl um diesen Lack besser haften zu machen sind die Buchstaben mit rother Farbe unterlegt, die häufig neben dem Lacke noch sichtbar ist, auch durchschimmernd dem schwarzen Lacke vielfach eine braunliche Färbung giebt.

Die Verzierung der Handschrift ist eine sehr reiche. Die beiden Deckel sind innen zwar einfach rot angestrichen, aussen aber sind sie reich und geschmackvoll mit Arabesken und fünf Medaillons sowie Randborten, alles Gold auf Rot, verziert. Das mittlere Medaillon enthält ein Blattermotiv, die übrigen vier Medaillons zeigen je einen phantastisch stilisierten Vogel, welcher wahrscheinlich den auch den Buddhisten be-

¹ Das Brit. Museum besitzt auch eine auf Elfenbeinplatten geschriebene derartige Handschrift (Add. 15.290, welche sich früher in Besitz des Herzogs von Sussex befand (s. Sir Fred. Madden *Texts to Silvestre's Universal Palaeography* I, 33 Note). Eine ähnliche Handschrift befindet sich auch in der India Office Library (s. *Journal of the Pāli Text Society* 1882 p. 63, no. 10).

5 Ebenso ist die Ligatur *ech* in unserer Hs einfach aus den Zeichen *c* und *ch* zusammengesetzt (Fig 11) während sie bei BL und A in der zusammengezogenen Gestalt Fig 12 erscheint

6 Das palatale *n* hat bei BL und A die Form von Fig 13 In unserer Hs erscheint dafür Fig 14 (*ess nitti* fol 4b 5 10a 3) und zwar in Übereinstimmung mit der entsprechenden Form bei CCD (Fig 15) während Fig 13 in unserer Hs die Verdoppelung des Buchstaben *n* ausdrückt (z B *annuato* fol 2b 4 u 4a 4 *annitara* fol 10b 4 *sunnägare* fol 9a 5)

7 Die Ligatur *th* erscheint bei BL und A in der Form von Fig 16 in unserer Hs steht dafür Fig 17 in den Wörtern *tithāhi* fol 2a 1 *anusitho* 31, 3 *luttham* 4a 1 und *adhattatabbā* 111 1/2 einmal in *luttham* fol 2b 2, der Gestalt bei BL ähnlicher und mit deutlicherer Hinweisung auf die Form des einfachen *t* (Fig 18) in der Gestalt Fig 19 Die Form Fig 17 steht auch in dem ersten Worte des Textes *piṭham* wohl nur als Schreibfehler für gewöhnliches *th* (s BL und Silvestre) obgleich auch die von CCD für einfaches *th* gegebene Form (Fig 20) der Ligatur sehr ähnlich ist In einem anderen, als dem ersten Worte kommt *th* in der Hs nicht vor

8 Das cerebrale oder linguale *d* ist bei BL nicht vertreten bei A hat es die Gestalt Fig 21, bei CCD Fig 22 in unserer Hs Fig 23 (in *gaṭṭo* fol 2b 2) *dh* fehlt bei BL gleichfalls und kommt auch in unserer Hs nicht vor bei A ist es Fig 24 und ebenso bei CCD Die Ligatur beider, *ddh* sieht in unserer Hs wie Fig 25 aus (fol 7b 1 in dem Worte *adṭhāyogo*) in welcher Gestalt zwar nicht das *d* wohl aber das *dh* noch ziemlich deutlich zu erkennen ist

9 Die Gruppe Fig 26 ist bei BL ohne Deutung gelassen nach A bedeutet sie *nlh* resp *nlhu* (vgl auch Böhtlingk in Bull hist phil de St Pétersbourg I [1844] p 346) In unserer Hs erscheint die Gruppe *lh* in der Form von Fig 27 (*zuvulhyā* fol 9b 3)

10 *h* hat wenn allein stehend die gewöhnliche Form Fig 28 an *m* oder *n* angeschlossen nimmt es aber eine Gestalt an welche der des *ph* (Fig 29) sehr ähnlich ist so *mhu* (Fig 30) in *amumhu* fol 2a, 1 Anfang *nā* (Fig 31) in *tūh issa* fol 5a 5 5b 5 6a, 5 101 5 11b 5 *th* in *tūh* fol 6b 2 u 121 1/2 Ebenso erscheint die Ligatur bei Symes (in den wenigen bei diesem facsimilierten Worten vgl Burnouf Lassen p 29) und ähnlich auch bei Auer (Textproben im Album Doppel Cicero gleich zu Anfang von Zeile 4)

11 Am Anfang (nach der einleitenden Segensformel) und am Ende des Textes steht ein Doppelpunkt Als Interpunktionszeichen innerhalb des Textes ist — aber unregelmässig — ein einfacher oder mehrmals wiederholter roter vertikaler Strich angewandt

§ 3

Dies in der vorliegenden Hs unvollständig enthaltene Werk ist wie bereits kurz bemerkt dasjenige welches zum Kreise des *Ṭuṇṇipāṭikam* gehörend bis Burnouf Lās en und noch von diesen (*Essai* p 26) *Amunna* * genannt wurde während sein

* Les. *Amunna* auch *Amunna* *Amunna* vgl. *As Ies VI 250.*

Gewachse (Leipzig o. J. 4*) II Taf. 9 c, ansieht, die Ähnlichkeit erscheint noch schlagender wenn man im begleitenden Texte liest dass die Tamarindenblume dunkel kastanienbraun und glänzend und. Diese Schrift soll in Birma zu Hause sein (s. Burmouf Lassen, Essai p. 28), dass auch unsere Handschrift in Birma oder wenigstens von der Hand eines Birmanen, geschrieben ist scheint sich daraus zu ergeben, dass die Blätter am Rande mit den Silben *ka, ki, ku, la, lai, ko, lau, lam* und *ka* in moderner birmanischer Schrift bezeichnet resp. gezählt sind.

Nachdem von der Schrift mit welcher unsere Hs geschrieben ist, bereits im vorigen Jahrhundert Missionäre und Reisende wie Carpanus Paulinus a Sto. Bartholomaeo Smyes u. A. mehr oder weniger ungenügende Proben gegeben hatten ist die selbe zuerst von Burmouf und Lassen in ihrem Essai sur le Pali (1826) systematisch und wissenschaftlich untersucht und wesentlich richtig festgestellt worden, dann ist ein meisterhaft geschnittenes aber weder ganz vollständiges noch ganz richtiges Alphabet in dem von Aloys Auer herausgegebenen „Album der K. K. Hof- und Staatsdruckerei in Wien“ mitgeteilt und in „Alphabete des gesammten Erdkreises“ Aus der K. K. Hof- und Staatsdruckerei in Wien Wien 1835 (Folio), sowie (berichtigt) in C. Faulmanns Geschichte der Schrift (Wien 1880), S. 146, 147 wiederholt worden. Wesentlich identisch wenn auch im Charakter wegen des weit dünneren Zuges abweichend ist das Alphabet welches von Çarat Candra Das im Journ. As. Soc. Bengal LXIII (1894) Nr. 1 auf Plate I als Pali of Elliott Mss. mitgeteilt wird.

Diesen Alphabeten gegenüber zeigt unsere Hs mancherlei Eigentümlichkeiten von denen die folgenden die bemerkenswertesten sind.

1 Anlautendes *z* welches bei BL (Burmouf Lassen) fehlt hat in unserer Hs nicht die Form wie bei A (Auer) nämlich Tafel Fig. 1, sondern die daselbst als Fig. 2 gegebene (fol. 9a 5, 9b 4) also ganz ähnlich wie bei ÇCD (Çarat Candra Das). Langes *z* kommt am Wortanfang in unserer Hs nicht vor in dem von ÇCD besprochenen Golden Book wird *z* überhaupt nicht geschrieben auch nicht im Inlaut sondern nur *z* (s. a. a. O. p. 22 Mitte).

2 Anlautendes *o* erscheint in unserer Hs in der Form Fig. 3 z. B. fol. 2a 1 (*olase*).

3 Für das gutturale *u* wird bei BL keine bei A die Gestalt Fig. 4 bei ÇCD ähnlich Fig. 5 angegeben. In unserer Hs erscheint *u* als ein dem *u* der Aussprache folgenden Guttural übergesetzter Punkt, dem rechts ein im Bogen nach unten gekrümmter sich verdünnender Schwanz angefügt ist z. B. *mauku* (Fig. 6) fol. 2b 1, ferner *bhar₃an* fol. 7a 4 *thiyasankhatam* 8a 3 und 5 8b 2¹.

4 Für *j* zeigt unsere Hs die gewöhnliche Form Fig. 7 *jk* kommt in der Hs nicht vor² auch bei BL fehlt es nach A aber hat es die Gestalt Fig. 8. Deutlich aus beiden zusammengesetzt ist die Gruppe für *jk* wie sie in unserer Hs ziemlich häufig vorkommt (fol. 1 2 2a 5 3a 1 2 4a 1 4 5a 3 4 5 u. s. w.) stets in dem Worte *upajh₃ito* nämlich Fig. 9 während in der Gestalt welche diese Ligatur bei BL A und Silvestre zeigt (Fig. 10) die einzelnen Elemente bei weitem mehr abgekürzt und zusammengezogen sind.

¹ Hier allerdings über dem vorhergehenden Konsonanten aber nur weil über dem folgenden kein Platz mehr war.

² Wo es stehen sollte fol. 9b 1 ist die Hs *gyran* statt *jhanan*.

5. Ebenso ist die Ligatur *ch* in unserer Hs einfach aus den Zeichen *c* und *h* zusammengesetzt (Fig. 11), während sie bei BL und A in der zusammengezogenen Gestalt Fig. 12 erscheint.

6. Das palatale *ñ* hat bei BL und A die Form von Fig. 13. In unserer Hs. erscheint dafür Fig. 14 (*esā ñitti* fol. 4b, 5, 10a, 3), und zwar in Übereinstimmung mit der entsprechenden Form bei CCD (Fig. 15), während Fig. 13 in unserer Hs. die Verdoppelung des Buchstaben *ñ* ausdrückt (z. B. *amñfata* fol. 2b, 4 u 4a, 4; *aññ-tara* fol. 10b, 4, *suññ-gare* fol. 9a, 5).

7. Die Ligatur *fh* erscheint bei BL und A in der Form von Fig. 16, in unserer Hs. steht dafür Fig. 17 in den Worten *tutthah* fol. 2a, 1, *amuttho* 3a, 3, *kuttham* 4a, 1 und *adutthadibba* 11a, 1/2, *ennia*, in *kuttham* fol. 2b, 2, der Gestalt bei BL ähnlicher und mit deutlicherer Hinweisung auf die Form des einfachen *f* (Fig. 18), in der Gestalt Fig. 19. Die Form Fig. 17 steht auch in dem ersten Worte des Textes *patthamam*, wohl nur als Schreibfehler für gewöhnliches *fh* (s. BL und Silvestre), obgleich auch die von CCD für einfaches *fh* gegebene Form (Fig. 20) der Ligatur sehr ähnlich ist. In einem anderen, als dem ersten Worte kommt *fh* in der Hs. nicht vor.

8. Das cerebrale oder linguale *d* ist bei BL nicht vertreten, bei A hat es die Gestalt Fig. 21, bei CCD Fig. 22, in unserer Hs. Fig. 23 (in *gaudo* fol. 2b, 2). *dh* fehlt bei BL gleichfalls und kommt auch in unserer Hs. nicht vor, bei A ist es Fig. 24 und ebenso bei CCD. Die Ligatur beider, *dih*, sieht in unserer Hs. wie Fig. 25 aus (fol. 7b, 1 in dem Worte *addhaya*), in welcher Gestalt zwar nicht das *d*, wohl aber das *dh* noch ziemlich deutlich zu erkennen ist.

9. Die Gruppe Fig. 26 ist bei BL ohne Deutung gelassen, nach A bedeutet sie *ulhi* resp. *nhi* (vgl. auch Bohtlingk in Bull. hist.-phil. de St. Pétersbourg I [1844] p. 346). In unserer Hs. erscheint die Gruppe *lh* in der Form von Fig. 27 (*irulhiya* fol. 9b, 3).

10. *h* hat, wenn allein stehend, die gewöhnliche Form Fig. 28, an *m* oder *n* angeschlossen nimmt es aber eine Gestalt an, welche der des *ph* (Fig. 29) sehr ähnlich ist; so *mhi* (Fig. 30) in *amunhi* fol. 2a, 1, Anfang, *cha* (Fig. 31) in *tunhi assa* fol. 5a, 5, 5b, 5, 6a, 5, 10a, 5, 11b, 5, *ph* in *tunhi* fol. 6b, 2 u 12a, 1/2. Ebenso erscheint die Ligatur bei Symes (in den wenigen bei diesem facsimilierten Worten, vgl. Burnouf-Lassen p. 29), und ähnlich auch bei Auer (Textproben im „Album“, Doppel Cicero, gleich zu Anfang von Zeile 4).

11. Am Anfang (nach der einleitenden Segensformel) und am Ende des Textes steht ein Doppelpunkt. Als Interpunktionszeichen innerhalb des Textes ist — aber unregelmässig — ein einfacher oder mehrmals wiederholter roter, vertikaler Strich angewandt.

§ 3

Das in der vorliegenden Hs. unvollständig enthaltene Werk ist, wie bereits kurz bemerkt, dasjenige, welches, zum Kreise des *Vinayapitakam* gehörend, bis Burnouf-Lassen und noch von diesen (Esu p. 26) „*Kammura*“² genannt wurde, während sein

² Resp. *Kammura*, auch *Kammra*, *Kammura-sa* (vgl. As. Res. VI, 280).

Päl Titel *Kamma acam*¹, d. h. Sammlung von *Kammavacās* Ritualvorschriften für die buddhistischen Priester, ist In solchen Handschriften wie die vorliegende scheint stets nur dieses Buch und zwar gewöhnlich nur unvollständig enthalten zu sein Buchanan in As Res VI, 306 sagt zwar, dass mit der von ihm „*squire Pali*“ genannten Schrift „*books of ceremony, such as the Kammua*“ geschrieben wurden BL p 28/29 wiederholen diese Angabe und auch R Rost sagt in Encyclop Britannica XVIII 183b (mit Verweisung auf BL) unser Buch sei *almost the only book in which the so-called square character is customary*, mir aber ist eine mit diesem Schriftcharakter geschriebene Handschrift, welche etwas Anderes, als das *Kamma acam* resp Teile desselben enthielte nicht bekannt Besonders häufig kommt — wie z B in der Petersburger Hs Bull hist phil. I (1844) 342 in den Kopenhagener Hss Reg II, Univ I u II in den Oxfordter Hss Nr 3—6 (O Frankfurter im Journal of the Pali Text Society 1882 p 30) — eine Vereinigung von Cap 1 u 4 vor², und diese Zusammenstellung ist denn auch in unserer Handschrift enthalten

§ 4

Litteratur Über das Wenige was bis dahin über das „Kammua“ bekannt war und worunter der nach Sangermano gearbeitete Bericht über den Inhalt bei Buchanan (As Res VI 280f) das Bedeutendste ist, wird bei Bumouf Lassen, Essai p 29 u 205 berichtet an letzterer Stelle wird auch zuerst ein kleines Stück des Textes nämlich der Anfang in Päl³ in Sanskritübersetzung und Lateinisch mitgeteilt die Kenntniss des Inhalts wird aber dadurch nicht gefordert Seinem Inhalte nach genau bekannt wurde das *Kammua acam* zuerst durch die Übersetzung von Clough welche im zweiten Bande der von dem Oriental Translation Fund im Jahre 1834 herausgegebenen „*Miscellaneous Translations from Oriental Languages*“ enthalten ist Sie umfasst sieben Kapitel Einen nennenswerten Teil des Textes gab zuerst Spiegel heraus (im Jahre 1841 Zenker Bibl oriental II 4753) und zwar das erste Kapitel dem er im Jahre 1845 in seinen Anecdota Palica (Zenker II 6356) p 68f das zweite dritte und fünfte Kapitel folgen liess Das vierte Kapitel hatte schon vorher Bohtlingk in Bull hist phil de l'Académie de St Petersburg I (1844) p 342f herausgegeben Über die bei der Priesterordination zu beobachtenden Gebräuche *upisampada kamma* a 7 schrieb dann zunächst mit erneuter Herausgabe des ersten eben über *upisampada* handelnden Kapitels Dickson im Journ R As Soc. N S VII (1875) p 1—16, welcher Aufsatz als besonderes Buchlein in wortlichem Abdruck in Venedig im Jahre 1881 unter dem Titel *The Pali Manuscript written on Papyrus preserved in the Library of the Armenian Monastery St Lazaro Translation by J F Dickson*

¹ Clough ist zwar geirrtet die rechte Sanskritform *Kammavacās* Spiegel die halb Päl, halb Sanskrit im *Kammua acam*

² Aus dem häufigen Vorkommen dieser Zusammenstellung ist es wohl auch zu erklären dass in eine Hs (Journ R As Soc. 1875 p 53) welche neun *Kammua* oder Kapitel enthält das sonst vierte unmittelbar nach dem ersten eingereiht ist

³ Nach einer Later Hs, auf II VI facsimilirt. Gleichfalls der Anfang wird auch bei Si ves re in versal Facsimile I II 10 (wie schon oben bemerkt) im gezeichnet Diese letztere Facsimile erstreckt sich bis zum Ende des Kapitels 9

M A¹ von neuem erschienen ist. Eine Ausgabe aller sieben Kapitel, aus welchen das *Kammavācāni* zu bestehen pflegt, ist dann von O. Frankfurter in seinem Handbook of Pāli (London 1883, 8) p. 141—150 gegeben, und zwei weitere Kapitel oder *Kammavācās* (8 u. 9) giebt Herbert Baynes im Journ. R. As. Soc. 1892, p. 53—56. Ein Teil des ersten Kapitels endlich (bis *āgaccheyya*, Frankf. 142, 14) ist, mit reichen Erläuterungen nach Originalschriften, herausgegeben und übersetzt von Çarat Candra Das im Journ. As. Soc. Bengal LXIII, 20—34. Eine Schrifttafel, von welcher schon in § 2 wiederholt die Rede gewesen ist, ist diesem Aufsätze beigegeben.

Auch in dem von der K. K. Hof- und Staatsdruckerei in Wien in den Vierziger Jahren herausgegebenen „Album“ in Folio ist als Schriftprobe des „Pāli“ (d. h. der Tamarendensamenschrift) der Anfang von Kap. I (Cicero bis *ullumpatu maṇi bhāṣite*, Frankf. 142, 19) abgedruckt² nicht nach Spiegel und deshalb vielleicht nach einer in Wien befindlichen Handschrift, aber sehr inkorrekt.

§ 5

Was die Abweichungen unserer Hs. von dem bei Frankfurter gegebenen Texte betrifft, so ist zunächst zu bemerken, dass der Schreiber im Gebrauche des *Anusāra* (*Niggahita*) an Stelle der Nasale durchaus willkürlich und ohne Konsequenz verfährt. So schreibt er *tatijam pi* fol. 3b, 1 neben *dutyam pi* 6b, 2, *etam attham* fol. 5a/b, *evam etam* 6b, 2 u. s. w. neben *sangham upasampadam* 5b, 2, *jā aṇṇam ākkhatabbam* 6b, 3, *jā aṇṇam ussaho* 6b, 5, 7a, 3, 7b, 2, *āṇṇam akaramaṇam* 8a, 2 u. dgl. mehr. Am konsequentesten wird noch ein auslautender Nasal vor anlautendem *t* als *n* geschrieben, wie *aṇṇa te* fol. 2a, 4 *etan te* 2b, 1, *paripunnā te* 2b, 5, *tan te* 9b, 5 wo dies nicht der Fall ist (wie *jam jātam*, *tam pucchāmi* fol. 3b, 5 oder *nanantam telam* 7b, 3) scheint die Setzung des *Niggahita* eine Interpunktion anzudeuten. In den Worten *sangha* und *sanghati* wird der gutturale Nasal stets als *Niggahita* geschrieben, sonst häufig auch als *r* (vgl. oben § 2 no. 3). Was den Text der Hs. betrifft, so zeigt derselbe gegenüber der Ausgabe von Frankfurter die folgenden Eigentümlichkeiten.

I Unwissenheits- oder Flüchtigkeitsfehler des Schreibers

Frankf. 143 21 *anphassa* Hs. fol. 5a, 5 *amphassa* 144, 25 *paṭṭacāraṇe* 5b, 2 *paṭṭacāram*, 144, 35 *paṇutto* 8b, 1 *paṇutto* 145, 16 *assanaṇṇo* 9b, 2 *asanaṇṇo* 148, 3 sind die Worte *upphunnam Saṃgho imam kathamadussam* in der Handschrift (fol. 10a 3/4) zweimal geschrieben und zwar mit *kathanudhyam* statt *dussam*¹, 148, 15 *kamo* 11a, 1 *namo*¹, 148, 27 sind die Worte *jādi saṃghassa paṭṭaḥ illam* vom Schreiber ausgelassen.

II Kurze Vokale statt langer (vgl. besonders E. Kuhn, Beiträge p. 29f. und E. Müller, Grammar p. 16, 17).

Frankf. 143, 17 *paṭṭacāram* Hs. fol. 5a, 2 *ci vram* 144, 2 *tutit* 6b, 2 *tuntit*

¹ Es ist dieser Titel wohl so zu verstehen, dass der Inhalt des Schriftchens als Erläuterung der betreffenden Hs. in S. 1440 dienen kann. Eine Vorrede oder dgl. fehlt gänzlich.

² Von dem unglaublichen Typenreichtum der Wiener Anstalt mag der Umstand einen Begriff geben, dass sie diese Pāli-Schrift in drei Größen (Cicero, Doppel-Cicero und Doppel-Tertius) besitzt!

³ Verschieden statt *namam* vgl. unter IV dieses Paragraphen.

⁴ Die Zeichen für *y* und *ṇ* sind sehr ähnlich und deshalb leicht zu verwechseln (s. die Tafel 17, 32 u. 33). Ebenso in der folgenden Variante *As u v* (Fig. 34 u. 35).

(desgl. Fr 148, 8 und Hs 10b, 2), 144, 3 *jāmiti* 6b, 2 *jāmiti*, 144, 7 *sanghi sam-*
gati, 144, 9 *akaramyāni* 6b, 4 *akaramyāni*, 144 10/11 *jāvyāni*. *karantiyo* 6b 5
 und 7a, 1 *jāvyāni* . . . *karantiyo* (ebenso 144, 19—7b, 1), 144 14 *Pāmsukulaci*. *ir* 11
 7a, 2 *kula*, 144, 21 *Pāmuttabhassajam* 7b 1 *pāti*, 144, 22 *karantiyo* . *na* *anti* 11
 7b, 2 *karantiyo* . *na* *anti* 11, 144, 27 *sarvā* 8a 1 *sarvā*, 145, 2 *akaramyāni* 8b, 3
akaramyāni (desgl. 145, 10 u 20—9a, 4 u 9b, 5)

Im Allgemeinen ist zu bemerken, dass die graphische Unterscheidung von *ī* und *i*
 in der Handschrift nicht immer ganz sicher ist

III Lange Vokale statt kurzer

Frankf 142, 6 *māpitihi* 2b, 5 *māpitihi*, 142, 36 *bhujisso* 4a, 3 *bhujisso*,
 143 12 *upasampadejja* 4b, 5 *upasampad jya* (= Spiegel 7, 5), 143, 20 *upajjhāna*
 5a, 5 *upajjhāna*, 144, 11 15 19 22 *ussaḥo* 7a, 1 u s w *ussaḥo* (ebenso Spiegel,
 Dickson und Childers u d W), 144 20 *gula* 7b, 1 *gpha* (ebenso Spiegel 9 11,
 Dickson und Childers mit u), 145, 8 *sila* (= Dickson 6, 13) 9a 2 *sila* (= Spiegel
 10, 18), 148, 23 *anumodama ti* 11b, 1 *anumodama ti* (ebenso Bohtlingk aber mit sic),
 148, 29 *bhasejja* 11b 5 *bhasejja* (ebenso Bohtlingk)

IV Wirkliche Varianten

Frankf 144, 3 nach *dharayanti* hat die Hs fol. 6b 2, *upasampadakhanda*
 als Titel des hier beendeten Abschnittes „Das war der Abschnitt über die Ceremonie
upasampada“, 144 29 *assamano* 8a, 2 *asamano* (so meistens, daneben aber auch
 einmal *assamano*, fol. 7b, 5—Fr 144, 26), 144 35 *haritattaya* 8b, 1 *haritattaya*
 (Spiegel 10, 9 und Dickson 6, 7 *haritattaya*, was auch bei Frankf gemeint ist),
 145, 5 *kunthakipillikam* 8b, 4 *kunda* (Dickson 6, 11 wie Frankfurter, Spiegel 10, 6 v u
kundakimnakkam) 145 15 *jhāna* u 9b 1 *janam* (Spiegel u Dickson wie Frank-
 furter), 145 17/18 *zirutkaya* 9b 3 *zirutkaya* (ebenso Sp und D) Am Ende steht
 in der Handschrift *ovāpakhanda* „Abschnitt von der Vernichtung“ (was ein Priester
 nicht thun soll), als Titel der zweiten Hälfte Zum vierten Kapitel ist im Allgemeinen
 zu bemerken, dass das Wort *kathina* in der Handschrift ebenso wie bei Bohtlingk
 stets mit dem dentalen *th*, nicht mit dem cerebralen *ṭh* geschrieben ist, weiter Fr
 148 13 *attatti* Hs 10b, 5 *castiti* (ebenso Bohtlingk), 143, 21 *anumodatha* 11a 5
anumodatha ti (Bohtl = Frankf) 148 29 *ubbhāro* 11b, 4 *uddhāro* (Bohtlingk will
 das *ulbhāro* seiner Handschrift in *uddhāro* verwandelt wissen vgl Childers u d W
uddhāro)

Nach den Endworten bei Frankfurter und Bohtlingk „*evam etan dharayanti*“
 folgt in der Hs noch *anāmanācāro, asāmanācāro, ganabhojanam, jāta d it hact*
aran, 10 *ca tattha et arupphādo ti, pīna nissāsa kappissanti* „Kommen (zum Almosen
 empfangen) ohne aufgefordert zu sein — kommen ohne angelegt zu haben (die drei
 vorgeschriebenen Gewänder) — truppweise nach Nahrung gehen — so viele Gewänder
 haben als nötig sind — jedes Gewand das zum Vorschein kommt (sich aneignen) —
 diese fünf Prerogative sollen ihnen (denjenigen welchen das *kathina* Gewand verliehen
 ist) zukommen“ Derselbe Zusatz fand sich auch in dem Texte, nach welchem Clough

1 Scheint nicht Druckfehler zu sein da 143 11 13 18 19 20 u s w auch bei Fr *na* *anti* 11
 steht (= *akanti* u *dharanti*). Ebenso haben Spiegel und Dickson.

übersetzte, s. das p. 27. Ausserdem vgl. man auch Vinayapitakam edited by H. Oldenberg I 254 Z. 9, und Vinaya Texts translated by Rhys Davids and H. Oldenberg II (=Sacred Books of the East LVII) p. 150.

Hierauf folgt in der Handschrift noch die Bemerkung *kathinakhadam nittatam*, Hiermit ist der Abschnitt über *kathina* vollendet“, und danach stehen noch die auf der Tafel als Fig. 36 wiedergegebenen Zeichen, die ich nicht zu deuten weiss.

WILHELM PERTSCH





Buddhistisches in den apokryphen Evangelien.



Im achten und zehnten Kapitel des Lalitavistara (vgl. H. Kern, Der Buddhismus I 41 f.) wird uns aus der Jugendzeit des Śākya Söhnes erzählt, wie er einst mit festlichem Gefolge nach dem Tempel der Götter gebracht wurde und bei seinem Eintritt die leblosen Götterbilder von ihren Thronen aufstanden, um sich dem Bodhisattva zu Füssen zu werfen; ferner wie er zur Schule gebracht, seinen Lehrer durch genaueste Kenntnis der 64 Schriftarten nicht wenig in Erstaunen setzte und während der Recitation des Alphabets die ganze Schule durch das Erschallen weiser Sprüche, wie *auṣaḥ sarasamskāraḥ śrībhūṭam jagat* u. s. w. bis zum Schlusse des Alphabets gar sehr erbaut wurde. Beide Erzählungen sind bisher nur aus den nordbuddhistischen Quellen nachzuweisen und jedenfalls den kanonischen Schriften der südlichen Buddhisten unbekannt, sie finden sich — von verloren gegangenen chinesischen Büchern abgesehen — durchaus entsprechend wieder nicht nur in dem achten und zehnten Abschnitt des chinesischen Werkes, welches im grossen und ganzen sich dem Lalitavistara zur Seite stellt (S. Beal, The Buddhist Tripitaka p. 18) sondern auch in dem bedeutend früheren Puṣṭaśāstra (Senart, Essai sur la légende du Buddha p. 407 Anm. 4), welches zwischen den Jahren 265 und 313 n. Chr. in das Chinesische übertragen wurde (Beal a. a. O. p. 19) und wenigstens die letzte der beiden in dem gegen das Ende des 6. Jahrh. in das Chinesische übersetzten Fo pen hui tsai king (Beal, The Romantic Legend of Śākya Buddha p. 67 ff., wo die Namen der verschiedenen Schriftarten mehrfach nach dem Lalitavistara leicht verbessert werden können). Da das Lalitavistara jedenfalls zu den ältesten Werken der Mahāyāna-Schule zu rechnen ist, werden wir die Entstehung dieser beiden Geschichten spätestens in das erste Jahrh. n. Chr. herabrücken dürfen, zumal dieselbe wegen der Gatha-Bestandteile beider Kapitel unbedingt vor die letzte Recension des Lalitavistara gesetzt werden muss.

Die Apokryphen des N. T. kennen entsprechende Geschichten vom Jesus Kinde. So lesen wir zunächst im Lc. Pseudo-Matthaei Kap. XXIII (C. Tischendorf, Evangelia apocrypha p. 86), *Fictum est autem cum beatissima Maria cum infante in templo fuisset ingressa universa idola prostrata sunt in terram ita ut omnia convulsa jacerent penitus et contracta in faciem suam et sic se nihil esse evidenter docuerunt. Tunc adimpletum est quod dictum est per prophetam Isaiam: Ecce dominus venit super nubem levem et ingreditur Egyptum et movebuntur a facie ejus omnia manufacta Egyptiorum* (vgl. auch den Stuttgarter Text des Pseudo-Matthaeus im Liber d-

infant 7 Marie et Christi salvatoris ed O Schinde, Königsberg resp Halle 1869 p 40 mit Anm 241) Ähnlich im arabischen Ev infantiae Kap X (a 7 O p 175 f) wo das Hauptidol selbst den Ruhm des Heilandes verkündet und dann zusammenstürzt. Darnach schließt sich die viel spätere „Biene“ des Salomon von Basra (The Book of the Bee ed by I A W Budge p 57) wo es heisst: When they reached the gate of the city called Hermopolis there were by the two buttresses of the gate two figures of brass that had been made by the sages and philosophers and they spoke like men. When our Lord and His mother and Joseph entered Egypt that is to say that city these two figures cried out with a loud voice, saying: A great king has come into Egypt.

Anderseits erzählt die A Recension des griechischen Ev Thomae (Tischendorf a 7 O p 135 f) wie Jesus zu dem Lehrer /ωχλoς, gebracht wird. Dieser heisst es εἰπὼν αὐτῷ ᾠδὴν τὰ γραμματα αὐτοῦ τοῦ αεα, τοῦ ω μετα πολλῆς ἐξέτασως, τρεῖς, ἐμβλέψας, διὰ τὴν λογιῆτην λαλῶν λέγει αὐτῷ: Σὺ τοῦ αλφαι μὴ εἰδὼς ἵσταται φησὶν τὸ βήτα ταυλίου δασκαλ, ἔτοκρετα πρυτοι εἰσὶν δα, δαζόν το α καὶ τότε σοὶ πιστέλωμεν ἑρὶ τοῦ β εἰνα ἱρῶτο αποστομίζειν τὸν δ δασκαλον περιτευ τρατου γραμματος, καὶ οὐκ ἴσχυεν αὐτὸν ἀνταποκριθῆναι. Ακολουθῶν δε τὸ λαν λέγει τὸ τοῖδ οἱ τῷ λαλῶν Ακοιε, διδασκαλ ε τῇ του τρατου στοιχειου ταζν καὶ προσχες αδε τς, ἔχει καιονι καὶ μεσαιρακριρα οὖς ὄρα, ζῦνοις δαβ λωντα συναγομενοι, υἱου, μὲν τορειοιτο, ταζιν δε κερζιαιουντο, τρισιου, ομογεγει υπρχοις δ καὶ υποστῖτοι ἰσομπτρους καιονα, εχει, το α κ τ λ. Der letzte Satz ist nicht ganz klar und in den Handschriften arg verderbt. Jedenfalls wird man ihn mit dem von Tischendorf angeführten Mgarelli dahin zu verstehen haben, dass das A ein Symbol der Trinität darstellen soll. Ähnlich in der B Recension des griechischen Textes, Kap VII (a a O p 157 f) wo Jesus zum Zacchaeus sagt Ακοισον διδασκαλε τῇ ταζν του τριτοι γραμματος, καὶ γινωθ τοσους προσῶδοι, καὶ καιονα ἔχει κα λρακριρα, ου διαβαινοντα, συναγομῆνους, während im lateinischen Texte des Thomas Evangelium die Geschichte zweimal in Kap VI (a. a O p 162 f) und VII (a a O p 166 f) vorkommt. Andere Darstellungen finden sich in Kap XXXI des Pseudo Matthaeus (Tischendorf a 7 O p 94 und Apocalypses apocryphae p LIX) und in Kap XLVIII des arabischen Ev infantiae (a 7 O p 198 f). Man sieht übrigens aus allen Stellen, dass trotz der Verschiedenheit in Einzelheiten von Anfang an die geheimnisvollen symbolischen Gründe für die besondere Gestalt der einzelnen Buchstaben das Problem gewesen sind, welches der Lehrer nicht zu enträtseln vermochte. Dazu vergleiche man ferner das syrische Thomas Evangelium bei W Wright Contributions to the apocr Lit of the N T p 8 f und die schon von Fabricius herangezogene Mitteilung aus einem armenischen Evangelium infantiae bei J Chardin Voyage en Perse ed L Langles T IX 174 wo es vom A besonders deutlich heisst: La première lettre de l'alphabet est formée de trois lignes perpendiculaires sur une ligne diamétrale (la arménien est

1 Über die Versuche die Stelle zu emendiren vgl J C Thilo Cod. apocr N T I 90 ff — wo zu ersehen ist, dass schon Mgarelli auf Grund von Georg's Alphabetum de buddhistische Legende herangezogen hat — und Tischendorf a. 7 O p. 139 f.

ainsi fait a peu pres comme une m renversee), pour nous apprendre que le commencement de toutes choses est une essence en trois personnes "

Später ist die Geschichte bei den Muhammedanern sehr beliebt geworden. So berichtet P. C. Hilscher bei J. A. Fabricius' Codex apoc N T III (1743), 427 nach L. Marracci zu Sure 1 des Qorān (in seiner Refutatio Alcorani, Patavii 1698, p. 2) „Similis propemodum historiola occurrit apud Muhammedanos. Ajunt enim Jesum cum ipsi praeceptor solennem formulam praevisset *In nomine miseratoris misericordis*, quaevisisset ex eo Quid sibi velint in dictione BESMI tres characteres B S M³ quod cum ille ignoravit, divisisset literam B significare *Bahā*, *ellāh* (majestatem Dei), S *Sonah allah* (celsitudinem Dei), M *Malikoh* (regnum Dei) ". Ähnlich nach einer späteren arabischen Quelle in J. von Hammer's Rosenöl I 264 wo ebenfalls jeder Buchstabe als der Anfangsbuchstabe einer der Eigenschaften Gottes erklärt wird und bei F. Guillén Robles, Leyendas moriscas I (= Colección de escritores castellanos T XXXV), 132 (vgl. Grunbaum, Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde p. 279 f) "

Da das Alter der apokryphen Evangelien in ihrem jetzigen Bestande schwer zu bestimmen ist, waren wir für eine Dätierung der beiden Erzählungen unbel daran wenn wir sie nicht — wie schon Fabricius nachweist — in Quellen belegen konnten deren Alter sicher fest steht. Die erste Geschichte bezeugen uns Eusebius († 340) Demonstr. evang. VI 20 IV 2 und Athanasius († 373) De incarnatione verbi T I p. 89 die zweite Irenaeus († 202), Adversus haereses I, 20. Der letztere von den gnostischen Μαρκωσιοι sprechend sagt Προ, δὲ τοῖς αὐτῶν ἀληθῶς αποκρυφῶν καὶ νομῶν γραφῶν αὐτοὶ ἐπλάσαν παρεμφερουσὶ εἰς καταπλῆξιν τῶν ἀνοήτων καὶ τῆς ἀληθείας μὴ πιστομένων γραμματα προσπαλαμβανοῖσι δὲ εἰς τὸ αὐτὸ κακεῖνο τὸ βιβλιοργησά, αὐτοῦ κυρίου παιδὸς ὄντος καὶ γραμματα μαινανοντο, καὶ τοῦ διδασκαλοῦ αὐτῶ φησάντος καθὰς εἶδος ἐστίν, ὡς ἄλφα, ἀποκριασθῆναι τὸ ἄλφα τὰν τε τὸ βῆτα τοῦ διδασκαλοῦ κελύσαντος εἰς τὴν ἀποκριασθῆναι τὸν κύριον. Σὺ μοι πρότερον εἴπετι τί ἐστὶ τὸ ἄλφα καὶ τότε σοὶ ἐρεῖ τί ἐστὶ τὸ βῆτα καὶ τοὶ τοῦ ἐξηλούντι αὐτοῦ μόνου τοῦ ἀγνοῦσαν ἐπισταμῖνοι ὁ ἐρμηνεύσαντι ἐν τῷ τῷ τοῦ ἄλφα

Man sieht zunächst, dass eine Priorität der christlichen Erzählungen vor denen des Lalitvistara mindestens nicht erweisbar ist. Sie könnte, wenn wir den Lalitvistara zeitlich noch weiter herabrücken, als oben geschehen ist, am meisten noch für die zweite Erzählung in Betracht kommen. Aber gerade diese ist von besonderer Art und steht offenbar in engster Verbindung mit den sehr merkwürdigen dogmatischen Anschauungen der Markosier, welche gleichfalls mit indischen Vorstellungen zusammenzuhängen scheinen,¹ so dürfte gerade bei ihr indischer Ursprung doppelt in Betracht

¹ Über solche mystischen Speculationen mit dem Alphabet sind ferner zu vergleichen der koptische Tractat De mysteriis litterarum von welchem E. Amélineau in der Rev. de l'hist. des religions XXXI 46 ff. eine ausführliche Analyse gegeben hat, und etwa auch die von S. Jack in der Monatsschrift f. Gesch. und Wiss. des Judent. XXX (1888), 406 ff. behandelten Buchstabenfabeln der Juden.

² J. Jacobi in J. J. Herzog's und G. L. Meissner's Real-Encyclopädie f. prot. Theol. und Kirche VI 2 8 sagt von Markus „Dem göttlichen Ursprung gab er die abstrakteste Bezeichnung des Christentums (Λόγος) welcher in das Leben erst eintrete durch die Töchter in welchen er gestaltet werde. An der Seele der Formengeschichte der Emanation setzte er, in Kombination mit dem Begriff des Logos,

kommen¹ Weiss doch auch Clemens Alexandrinus († zwischen 211 und 218), welcher ungefähr in dieselbe Zeit fällt wie die Markosier und dessen Notizen über die Samanaer in Baktrien im übrigen auf den vorchristlichen Alexander Polyhistor zurückgehen, dass Buddha von seinen Anhängern wie ein Gott verehrt werde (vgl. die übersichtlichen Nachweise bei S. Lévi in der *Rev. de l'hist. des rel.* XXIII, 36 f.)

Ich trage mich all dem nicht das geringste Bedenken beide christliche Erzählungen aus indischer Quelle abzuleiten, sie sind als nordbuddhistische Überlieferungen aus dem parthischen Osten durch den Synkretismus gnostischer Sekten dem vorderen Orient übermittelt worden. So reihen sie sich an in den weiteren Kreis parthischer und nordbuddhistischer Elemente in der apokryphen christlichen Literatur, von denen in A. von Gutschmid's bekannter Abhandlung über die apokryphen Apostelgeschichten und in meinem *Burham und Jorsaph* zur Genüge gehandelt ist. Ich erinnere auch im Anschluss an Beal, *Abstr. of four Lectures on Buddh. Lit. in China* p. 160, an die Parther und Meder von *Acta apost. II, 9 d. h.* an die zahlreichen Juden des nördlichen und östlichen Iran, über welche Wichelhaus in *ZDMG* V, 467 ff. ein reichliches Material zusammengetragen hat. Auch sie mögen oft genug an solchen Übertragungen beteiligt gewesen sein.

das Ausgehen von Lauten, welche sich in die Buchstaben vereinzeln (*ταφέντοι*), und wiederum zusammengefasst werden „ein zum Teil monreicher, zum Teil geschmackloses Spiel“ — Das erinnert doch sehr an die indischen Speculationen über das *om* und ähnliche Dinge.

¹ Die Vorsicht mit welcher Beal *The Romantic Legend of Śākya Puddha* p. IX Anm. sich speziell über unsere zweite Erzählung aussert war also durchaus an ihrem Platze.

² Auch L. B. Cowell's Parallele zwischen dem *Karanḍavyūha* und dem *Evangelium Nicodemus* betrifft eine solche nordbuddhistische Überlieferung. — S. Lévi ist also meiner Meinung nach durchaus im Unrecht, wenn er sich in der *Rev. de l'hist. des rel.* XXIII, 49 dahin ausspricht, dass gerade das Reich der Parther dem Buddhismus den Landweg nach Westen versperrt habe.

ERNST KUHN





Über den Kathapraśā



as in der Handschrift Ind. Off. 948 enthaltene Werk obigen Titels ist meines Wissens bisher noch nirgends zur Besprechung gekommen und da ich dasselbe vor längerer Zeit zum Zwecke des Katalogs einer eingehenden Durchsicht unterworfen habe, so möchte es wohl an der Zeit sein einmal einige Worte darüber zu sagen. Die Handschrift ist leider nicht ganz vollständig insofern von den 409 Blättern aus denen dieselbe ursprünglich bestand 32 (nämlich soll 31, 61, 135 bis 154) fehlen, indess ist es nur ein Teil dieser letzten Lucke, dessen Verlust von irgend welchem Belang ist.

Das Werk besteht aus einer Sammlung von teils poetischen teils prosaischen Erzählungen die von einem gewissen Mīra Jagannātha aus verschiedenen Quellen zusammengetragen sind. Der einzige Teil nun dieser Sammlung der etwas Neues bringt findet sich unmittelbar hinter jener grosseren Lucke und beschränkt sich auf die nachstfolgenden 34 Blätter (soll 155—189) der Handschrift, und zwar bietet der selbe acht Erzählungen von denen weiterhin die Rede sein wird. Was den vorangehenden Teil der Handschrift betrifft, so enthält er poetische Stücke, die sämtlich dem Kathasantsigara (Ttr. 9—13, 24—37) und dem Muktandeyapurana entnommen sind. Der nachfolgende Teil sodann (von fol. 190 an) enthält zunächst noch weitere 10 Prosa Erzählungen, die sich ebenfalls allerdings mit mehr oder weniger erheblichen Abweichungen in dem nun auch in Indien veröffentlichten Texte der Puruṣaparīkṣā des Vidyapati b. finden — eines Werkes von dem bekanntlich schon seit mehr als 60 Jahren eine englische Übersetzung von Miharāja Kṛti Kṛṣṇa Bahadur existiert.

Was nun die bereits erwähnten acht Erzählungen anlangt so scheinen dieselben in der That sich bisher anderswo nicht nachweisen zu lassen gleichwohl wird man sich der ganzen Anlage der Sammlung dem Kompilator — auf den übrigens die etwa 200 Jahre alte Handschrift selbst direkt zurückgehen mag — die Abfassung oder gar Erfindung dieser Geheulichten kaum zuschreiben können indes wird sich mit der Zeit die Quelle aus der sie geflossen vielleicht noch ermitteln lassen Ich gebe nun im Folgenden den Text einer die 8 Geschichten nebst einem kurzen Abriss der übrigen.

1 *Vibhīṣaṇaṭṭapumjavarāṭhī*, beg. fol. 155r Die Anfangsworte dieser Erzählung fehlen — Der Fürst der *Rākāṣa* *Vibhīṣaṇa* erfährt von einem seiner Untergebenen namens *Vidyumālin*, dass sein *Pinegyrikus* (*śrīdhātī*) der dem jeweiligen Inhaber den Titel eines Beherrschers der 14 Zweige des Wissens (*caturdaśa-vidyāmdhīnam*) verleiht auch im Besitz des *Ripumjaya* Königs von *Kānti* in *Jambudīpa* sei von dessen Barden (*mdyāra*) er ihn habe rezitieren hören Da nun eine solche Theilhaberschaft für den ursprünglichen Besitzer des Ehrentitels (*pratiṣṭhāsabda*) den Verlust seiner geheimnistollen Kräfte bedeutet so versinkt der Fürst in Trubsinn und weist Speise und Trank von sich Dies erfährt *Rākāṣa*'s Gemahlin *Mandodari* Sie heisst ihn gutes Mutes sein da sie Mittel und Wege finden werde zu ergründen ob R wirklich auch die magischen Kräfte und nicht nur den Wortlaut des Preisliedes besitze Sie packt drei Menschenköpfe in einen goldenen Korb und schickt den selben durch drei *Rākāṣas* als Ehrengeschenk an R mit der Aufforderung den Wert der darin enthaltenen Gegenstände zu bestimmen vermöge er dies zu thun so sei er wirklich *caturdaśavidyāmdhīnam* und möge den *pratiṣṭhāsabda* zu seinen Ehren weiter führen andernfalls solle er denselben jedoch preisgeben Nachdem R die Abgesandten mit allen Ehren empfangen und ihre Botschaft angehört bittet er um Bedenkzeit, die bereitwilligst zugestanden wird (*kam ity ukt a gṛā antī*) Er lässt nun alle Juweliere der Stadt kommen aber sie erklären sie wussten zwar Edelsteine zu schätzen aber keine Menschenknochen Auch die gelehrten Brahmanen bedeuten ihm dass sie sich auf diese Wissenschaft nicht verstanden Da zieht sich der König in seine Privatgemächer zurück und will nicht Trank noch Speise nehmen Darüber entsteht allgemeine Trauer ein weiser Mann aber namens *Subuddhi* (od *Susiddha*) beschliesst die Stadt zu verlassen Die folgende Nacht verbringt er auf einem Feigenbaum (*vṛta*) an dessen Fuss ein Schakalweibchen das tags über auf Raub ausgeht nachts mit seinen Jungen haust Diese Nacht nun kommt die Mutter zurück ohne einen Fang gemacht zu haben und um ihre Jungen zu beruhigen vertroestet sie die selben auf einen ganz besonderen Schmaus für die nächste Nacht Auf weitere Angaben lässt sie sich indes nicht ein aus dem Grunde dass Schelme des Nachts umherstreifen und andere belauschen und dadurch oft deren Plane vereiteln Zum Beweis dafür erzählt sie folgende Geschichte Die Gemahlinnen der Könige *Manikyācandra* von *Alarkapura* und *Kalyāṇamallā* von *Kāṭajāra* die ihrer Entbindung entgegensehen geloben einander die erwarteten Kinder falls sie verschiedenen Geschlechts sind mit einander zu vermählen Die Königin von *Alarka* gebiert eine Tochter ebenso bald darauf die von *Kāṭajāra* Diese giebt indes vor dass ihr Kind ein Sohn sei und lässt es auch demgemäss erziehen Schliesslich wird die Vermählung in *Alarka* vollzogen und als nun der wahre Sachverhalt an den Tag kommt gerät *Manikyācandra* in

grossen Zorn und will Kalanjara mit Krieg überziehen. Seine Minister raten ihm jedoch ab, und so beschliesst er, den vermeintlichen Schwiegersohn bei Gelegenheit einer Jagd umbringen zu lassen. Beim Hinausreiten geht indes das wilde Pferd der unglücklichen Prinzessin mit ihr durch und kommt erst abends unter einem Feigenbaum zum Stehen. Auf demselben nistet aber ein Vogel, dem seine vier Jungen jeden Abend die Neugkeiten aus den vier Weltgegenden bringen. Heute berichtet nun einer die Geschichte von den zwei mit einander vermählten Königstöchtern. Auf die Frage der Jungen, ob es denn kein Mittel gäbe, die Jungfrau in einen Mann zu verwandeln, teilt der Alte ihnen mit, dass der Brunnennur unter dem Baume die Eigenschaft habe, das Geschlecht dessen, der hinein fiele und daraus trinke, umzuwandeln. Die Prinzessin hat nichts Eiligeres zu thun, als sich diese Anweisung zu Nutze zu machen, und so löst sich die Verwicklung schliesslich zu aller Wohlgefallen. Mit dieser Geschichte ist nun aber die Neugier der jungen Schakale keineswegs befriedigt, sondern sie wollen durchaus wissen, was es mit der folgenden Nacht für eine Bewandnis habe, und so muss die Mutter endlich gestehen, dass der König und mit ihm viele Bürger im Laufe des Tages Hungers sterben wurden. Darauf erzählt sie die Geschichte von den drei Schädeln und giebt auch das Mittel an wie der Wert derselben zu bestimmen sei, — nämlich dadurch, dass man einen Rohrstengel (*istka*) in eins der Ohrlocher der Schadel werfe und je nach der Stelle, an der derselbe auf der anderen Seite herauskame, wäre der Wert des betreffenden Schadels ein anderer. Auf diese Weise wird Subuddhi in das Geheimnis eingeweiht, das er sich denn auch am nächsten Tage im Beisein des Hofes und der Abgesandten zu Nutze macht, worauf die letzteren ohne den *prasthī śabda* abziehen müssen.

2. *Rajasimhakatha*, beg. fol. 160a. König Rajasimha von Rajapura am Gange wird auf der Jagd von seinem Gefolge getrennt und findet eine schöne Maid unter einem Baume sitzen, auf dem ein Affe haust. Auf seine Frage teilt sie ihm mit, dass ihr Gatte sie im Stich gelassen und der Affe sie seitdem mit Nahrung versorgt habe. Der König nimmt Beide mit sich und macht die Schöne zu seiner Gemahlin, während der Affe, der ganz zahm ist, als Wachter in des Königs Schlafzimmer verbleibt. Eines Nachts dringt der Sohn des Hofkaplans in die königlichen Gemächer ein, um Juwelen zu stehlen und beim Eintritt in das Schlafgemach sieht er den Affen mit dem Schwert in der Hand an der Thüre stehen. In der Meinung, der Affe wolle den König ermorden, reisst er ihm das Schwert aus der Hand, schlägt ihm den Kopf ab und schreibt mit dem Blute den Vers auf das Gewand des Königs. *Varam hi pañcāśīti śatur na mārkaḥ śiśukrākṣi śanareṇa hato rāḍa śitracāureṇa rāksasi!*

Affen in Ohnmacht gefallen sei. Der König eilt zu ihr und zum Bewussts in zurückgelehrt gestellt sie ihm der Mitternacht zu ihr Gatte gewesen. Sie sei die Tochter des Königs Sudharmā in Brāhmavarta und in Folge des Fluches eines heiligen Mannes in eine Affin verwandelt. Da habe sie einstmal's Fremden sagen hören dass wenn ein Tier zur Zeit des Eintrittes der Sonne in ein neues Sternbild vom Baume hie es in einen Menschen verwandelt wurde. So sei es mit ihr selbst denn auch geschehen. Wahrlich ihr Gatte nie den Mut gehabt habe sich hinabzustoßen. Der Mann der sie verflucht habe ihr auch alles voraus gesagt, wie es mit ihr kommen würde und dass sie selbst ihren Gatten nicht überleben und schliesslich der Liebling des Königs der Gandhārven Visubhūti auf dem Berge Gandhāmādhana werden würde. Nach diesen Enthüllungen stürzt sie sich in den Ganges und findet ihren Tod.

3. *Brahmānāṭhā*, beg. fol. 162b. Zu Zeiten des Bhojarāja lebte in Ujjayini ein Brahmane der, weil ihm nicht gleiche Ehre wie dem Kālidāsa erwiesen wurde sich mit seinem Diener gleicher Kaste auf Reisen begab. So kommt er zum König von Kāṇyara nicht ihm seine ehrfurchtsvolle Aufwartung (*tiṣṭu sikhā dīpti*) und wird von demselben reich beschenkt wieder entlassen. Auf der Heimreise legt er sich in der Hitze des Tages unter einen Feigenbaum und schlief ein. Da wird die Geldgier in dem Diener wach und mit dem Fusse auf die Skalplocke des Schlafenden tretend zieht er sein Schwert um dem Schlaffer den Kopf abzuschlagen. Von dem Schmerz ericht inde der Herr und als er sieht was vorgeht bietet er dem Diener all sein Gold und verspricht für immer ausser Landes gehen zu wollen. Da aber dieser darauf nicht eingeht bittet er ihn wenigstens seinem Vater eine Botschaft bestehend aus den Silben *aprasikṣi* zu überbringen. Der Botschlichter willigt ein und versetzt ihm den Todesstreich. Der Vater aber weiss nun mit der erhaltenen Botschaft nichts anzufangen und sucht sich beim König als dem *atundāḥ dānāthānam* Rath zu erholen. Aber weder er noch Kālidāsa und die übrigen Weisen können ihm helfen. Da wird der König schwermüthig und verschmäht jedwede Nahrung. Ein Weiser aber namens Vararuci der sich nicht der Verachtung aussetzen will dass der König auch um seiner Unwissenheit willen stirbt verlässt die Stadt. Während er auf einem Feigenbaume übernachtet erfährt nun auch er das Geheimnis von einem Schakalweibchen das seinen sieben Jungen unter den bekannten Umständen die Geschichte erzählt und wie das bewusste Wort aus den Anfangssilben der *padas* des verrätherischen Verses bestche *anera tīra putrasī prasuṣṭīṣī rīti tv ikhī akṛmṇya padena* *Madge rīthātīṣī srah* — Durch diesen indem er mit dem Fusse auf dessen Haarlocke tritt ist demselben Bohne während er im Walde schlief mit dem Degen das Haupt abgeschlagen worden. So kommt die Unthätigkeit an das Licht und der Mörder wird seiner Hölle für verlustig erklärt und des Landes verwiesen — die höchste Strafe die ihm als Brāhmanen widerfahren kann.

4. *Bhāṛavīśasuraṅgrhavarāduḥkhakathā*, beg. fol. 165a. König Virasīṃha, der auf dem Berge Mandapacala seinen Sitz hat erkundigt sich einst im Darbar (*siṭṭi*) nach den Fähigkeiten des jungen Bhāṛavi und erhält die Antwort von dessen Vater sein Sohn sei ein ganz unvissender Mensch. Aufgebracht über diese

* Die Geschichte findet man in einer mongolischen Version bei B. Julg. Mongolische Märchen. Der neun Nachtrag. Erzählungen des Suddhikar u. w. (Leipzig 1865), p. 11 ff.

öffentliche Beschimpfung klagt der eibe der Mutter sein Leid und obwohl sie ihn zu beruhigen sucht beschliesst er seinen Vater zu ermorden. Mit dem Schwerte in der Hand schleicht er sich nachts in den Schlafzammer und hört dieselbst mit an wie der Vater von seiner Gattin zur Rede gestellt erklärt er habe nur den Sohn in seiner Gegenwart nicht loben wollen weil dies seinem Charakter schaden würde im Übrigen aber gabe es seines Gleichen nicht ins Darbar. Da wirft sich der Sohn dem Vater zu Füssen und bittet um Vergebung für die beabsichtigte Frevelthat wird aber zur Sühne dazu verurteilt bei seinem Schwiegervater ein Jahr lang die Ziegen zu hüten und nachts in ihrer Mitte zu schlafen. Hier wird er nun zuerst wegen seines Rutes bewundert und von gelehrten Brahmanen aufgesucht, da er indes hartnackig jede Antwort verweigert so giebt man ihn bald als einen Dummkopf auf. Eines Tages kommt seine junge unmutterge Frau zu ihm und klagt, ihre Schwägerinnen die eben zum Feste der Parvati gingen um Gewänder Schmucksachen und Speisen dem Diva darzubringen hatten ihr höhnend zugerufen sie solle sich doch auch von ihrem Manne Geld geben lassen. Da verfasst Bh auf der Stelle den Vers *Sahasā vidadhita na kṛyām aṇ kah param apidam padu — ruate 11 mṛghakṛyāṇi gunābhlāh s'ajam e. a sampadāh* — Man handle nie übereilt. Unüberlegtheit ist die Hauptursache des Unglücks denn das Glück das durch Vorzüge gewonnen wird wendet sich von selbst dem mit Überlegung Handelnden zu. Diesen Vers verpfändet er beim Geldverleiher Magha (*mṛghasādhu*) für ein Lakh Goldstücke (*mudrah*) die er seiner Frau schenkt wodurch der Neid der anderen Frauen erregt wird. Maghasādhu aber lässt den Vers an dem Deckenbalken seines reich verzierten Schlafgemaches anbringen. Während er den Ziegenbirt spielt, verfasst nun Bh ein Werk namens *kirata*, das er auf Palaablatte geschrieben in seiner Schlafkammer aufbewahrt. Nach Ablauf des Jahres streift er Almosen bittend im Lande umher. Mittlerweile findet sein Schwager die beschriebenen Blätter, schreibt das ganze Werk ab und bringt es dem König Bhōja als von ihm selbst verfasst. Der König findet das Werk sehr schön (*atra lahitatva*) stösst aber auf einen Vers der unvollständig ist oder fehlt (*truṭyati*) und fordert den angeblichen Verfasser auf ihn herzusagen und da er dazu nicht imstande ist muss er als Betrüger wieder abziehen. In der Zwischenzeit ist auch Maghasādhu in Geschäften auf Reisen gegangen und kehrt erst nach zwölf Jahren zu Frau und Kind zurück. Er schlägt sein Zelt (*śūtra*) vor der Stadt auf und geht nachts mit dem Schwerte bewaffnet nach seinem Hause. Beim Eintritt in den Schlafgemach findet er seine Frau mit einer männlichen Person schlafend auf dem Divan. Er zieht das Schwert aber da er zum tödtlichen Streich ausholt fängt sich die Spitze desselben in dem Deckenbalken und ein Blick nach oben bringt ihm des Dichters weisen Spruch in Erinnerung. Da steht er von seinem Vorhaben ab und kehrt in sein Zelt zurück. Am nächsten Tage klart sich die verdachtge Angelegenheit auf es war sein eigener Sohn der von Augenschmerzen geplagt, die Nacht bei seiner Mutter verbrachte. Da bricht der Kaufmann in ein überschwengliches Lob des Dichters aus und gelobt ihm den zweifachen Betrag der Pfandsomme zu zahlen. Zufallg kommt Bh selbst dazu in der Absicht seinen Vers wieder auszulösen nachdem er

sich das Geld dazu zusammengebettelt hat und soviel sein Glaubiger ihm an sich bieten mag er nimmt den kostbaren Säckel mit sich und trägt ihn in sein Werk ein. Der dankbare Kaufmann macht ihm dennoch ein Fingerringchen von zwei Lakli Goldstücken (*rukmanudrahi*), und so kehrt der Dichter reich und geehrt ins Vaterhaus zurück. — An einer Stelle ist diese Erzählung in Slokas abgefaßt.

5 *Virasinhavirabhadrikathi*, eine im Interesse des Śiva Kults verfaßte Geschichte die Narada dem Bhṛṅgasaṃ(?) nach dessen Niederlage erzählt um zu zeigen dass man durch die Verehrung Mahidevas die Erfüllung seiner Wünsche erlangen konnte. König Bhṛṅgudatta von Ravi in der Gāṇḍakī überlässt dem älteren seiner beiden Söhne Virasinha das Reich samt allem Besitz während der jüngere Virabhadra gänzlich leer ausgeht und infolgedessen von jedermann gemieden wird. Durch seine Frömmigkeit und die Verehrung die er dem König und der Königin der Nāgas sowie dem Śiva und seiner Gemahlin erweist, gelangt er indes zu Fülle und Reichtum und wird schließlich König von Miheli(?).

6 *Madanavartimanjanjrikathi*, in Versen. König Mahisena von Kausambi in der Yamunā hat zwei schöne Frauen, Spṛigadevi und Madanavati. Die letztere der er besonders zugethan ist wird einst beim Baden im Strome von der Tochter des Schlingenfürsten Karkoṭika der Minṛisijiri in die Tiefe gezogen und nach Pitla entführt. Als der König aus dem Munde ihrer Frauen die Botschaft vernimmt ist er außer sich vor Schmerz und läßt den Fluss mit Netzen durchziehen doch alle Mühe ist vergeblich. Die Schlangenmaid nun gewinnt Madanavati mit jedem Tage lieber und bietet ihr amṛta das ihr ewige Jugend verleihen soll aber all ihr Sehnen ist nach der Oberwelt nach ihrem königlichen Gemahl gerichtet. Gerührt von ihren Bitten läßt man sie endlich ziehen und giebt ihr zur Erinnerung in die Schlingenwelt eine Laute und ein kostbares Juwel mit. So kommt sie zum König er aber glaubt ihre sonderbare Geschichte nicht sondern stösst sie von sich in der Meinung sie habe inzwischen Gemeinschaft mit einem andern Manne gepflegt. Von Scham und Verzweiflung überwältigt sinkt sie leblos zu Boden. Da erscheint Narada und tadelt den König ob seiner Härtherzigkeit und nachdem er ihm eine Geschichte von einem Kaufmann erzählt hat der sein Weib verstieß in Wahne sie sei eine Rakṣasi wird die Königin durch in der Laute verborgenes amṛta ins Leben zurückgerufen.

7 *Maranarakṣanikathi* oder *Sukasarikapraptikathi*. König Virasena von Ratnapura hat zwei Gemahlinnen Suveni und Sunanda deren erstere ihm zwei Söhne, Kumapala und Subhadra gebiert. Nun erwacht die Kriegslust in ihm er überträgt dem Sohne seines Ministers die Regierung und zieht auf Eroberungen in allen vier Himmelsgegenden aus. Mit der Zeit sucht die lusterne Sunanda den Reichsverweser von seiner Pflicht gegen seinen königlichen Herrn abwendig zu machen indem sie ihm vorstellt, wenn es das Schicksal wolle so würde das Reich und des Königs Frauen ihm zufallen er könne doch schon jetzt ihr Herr sein. Der Jungling aber weist ihr Ansinnen zurück und ebenso geht es ihr bei dem Sohn des Hofaplans und dem Siddha. Ein Wachter (*jānuka*) von niederer Herkunft läßt sich endlich von ihren Reizen bestriicken aber jedesmal wenn er sich dem Lager des Königs naht warnt ihn ein Papagei vor der Pflichtverletzung indem er ihm eine passende Geschichte erzählt. Nachdem sich dies fünfmal wiederholt hat heisst ihn die Königin den Papa

ger, sowie eine gleichfalls im Zimmer befindliche Predigerkralle toten Lhe dies aber zur Ausführung kommt, lässt die Frau des Wächters, die inzwischen ein Gespräch zwischen den beiden Vögeln belauscht hat, dieselben wegflogen. Die ungetreue Sultana sucht nun aber auch die Söhne ihrer Nebenbuhlerin aus dem Wege zu schaffen, indem sie dieselben weit in den Wald führen lässt. Hier werden sie von dem heimkehrenden König angetroffen, worauf das treulose Weib verstoßen und der schuldige Wächter gefoltert wird. Der letzte Teil der sehr lose aufgebauten Geschichte ist in gebundener Rede verfasst.

8 Kalyanasarmasivasirmakatha

*Aiskatra prasamāsaḥ sulidam ciśakarmāṇam
ogleni zjuḥamānūnāḥ pāṇāṇāṁ siṭasā jātā*

*Katham eti? — ut bhūmandala upmāraṇāma nagaram, tatra Mahedana-
āma brāhmanah purāṣit si e a brāhmano nagarādhipaḥ tasya dāu putriḥ bibhṛ atur
ā aśāstrapravaktāreṇ Mahādhananama brāhmaṇo māṇsān bṛṛā bhuktā puṇyār
dānamāśbhayā kalidharmam nṛpān tisi a jyeṣṭh apuṭrah Kalyāṇ aruṣ d ne dme tsa
lakṣmī, an ubha at, d ityāḥ Si rīsarmanā d i edue daridro' bhāt at samāre' pīdha' asan eaye
tasya Kalyāṇasarmā o' trā d u n an ardhivom, itaras, a m kṣayam gatim kamsāthas
tu caitakulo vicāritān 'kuthum r idbhātatur dhanā d dīlur swama havi' elada
cāthamāsi. Si asarmā brāhmanah s' yam pīkṣogodī m akṣetrom rātritu sakṣaṣyā
jigamī tatra svakṣetramādhyā ekam puruṣam dudārṣa gedhmanānāṁ cāpuristān an
Kalyāṇasarmānah kṣetre kṣipantam tā puruṣam drṣṭvā Si asarmā caurasūluyā
cācam it uca kas t am? sa kim api nō dca yadā sa brāhmanyo nikātam gacchati
tīdā sa dūram pūjyati e am bahulā bhramantaḥ paraspṛiṇi na mltān tīdā
brāhmanenoktam 'kṣi t am' t noktam 'tā a jyeṣṭhabhātatur bhāgām ahaṇ —
tāḥ kīmartham māḥkṣet a allari gṛhyate? — 'tā a bhātātūh samputtī r rādīhaye,
aham e a tasya upulām samputtim karāṇam, nāpṛosādēna tasyā dha adhamāyā
ardhante, t r r bhātatur nam bhāgābhāmūh — tat ih Śr asirmānoktam 'bho māhā-
puruṣa, maduā bhāgābhāmūh k a? māma pītur ayaṁ grām ih, pītrādīhāy mahyaṇ
dattān ardhām tasmā' — tenoktam 'tī adyā bho gābhāmūh yam na' — tenoktam
'n adyā bhāgābhāmūh k a? — tenoktam 'tā a bhāgābhāmūh Tirabhiktideṣe Dāra
bhāṇanāma nagaram' — tēu Si asarmāna brāhmanenoktam 'tarky ahim k m
karom? — tenoktāsi 'tām tītrā a gacchā atra t aī dme dūe kstro bhī tyasī
tad acanām akarmā sa brāhmanah s abhāryām (? l s abhāryaya) tā lūk'a arstān
sarcām kathutān bhōriayoktam 'sāmm sātyam e r māyāpī jat karma kṛyate
tat sarcām nuphūlūm bhī atī, tasmāḍ atra na sthātīyam' tī ih brāhmanō jyeṣṭham
bhātaturam gatvau gatvō tēa bho bhātatur, aham ito 'vratā gṛmuyāmi — tenok-
tam 'katham itī? — jīkāpaganat atra sār a samputtih kṣayam gata, tasmāḍ
mām grāmam tyajānu — tenoktam 'yat kumcā dra j id kam bha atam apekṣitān
bhātati tū sarcām niatto gṛhyatim grāmāḥ kim itī tyate? — tenoktam 'n ih
lho bhātatur, pītrā bīlū dhanam dattam, tat sarcām asannam e a grām e san kṣyāyā
gatam bha ito 'pī mltim kṣyam jasyati, tasmāḍ atra na sthātīyam' — tūra
troktam 'kam de m jasyasi? — tenoktam 'Tirabhiktideṣe am, z juktā Si asarmā
bhātaturam anuyūjyā s oparigrahām adāya Tirabhiktideṣe m gantukāmo rī bhī
d ne bhātatur arogya pīcāhītū bīto nārīyūgtragrāmān adītanīy ullāghyā tīra*

bhuktideśan jagān 1 tito 'pi Dirabhaṅgaṅ anagarāya caṭṭha gacchataṣ tasya pathi
l'āgnatī rāma nidi dṛṣṭā, tair namiskṛtya smārtham tattate bhavam nṛdāya
'rsabhau n ultau tatra tū caritau 2 aluṇṇasamipam gatāntau tṛṭṭhena vṛsabh na
dir'haṣṭṅgena 2 aluṇṇa dārayata sruṇam sthūladhanabhayan sruṇhale lagnam -
sruṇom ocanāya 2 rsabhā a karsaṇḍāsaṇam kṛtam tithā 'pi tathā sruṇam na mhsarati,
tatra 1 laddha 2 a vrsabhā sthūta snātā bhuktā Śr. varma 'rsabhā anethu
gatu ān tatra tam ekam vrsabhā tathā idhan dadāsa tina kuddālam ānya 2 al
mīkam vidāritam (tr ān, Ms), 'tatra lauhaṣṭṭhalābaddham vrsabhā dadāsa
tena manasā 2 cāritam 'śrūḥ haṭam kimādharam' 2 rsabhā am unnuṇṇa sruṇhalagrabhāge
2 bhūktim vidāritam tathā sa brāhmaṇo dāsaṣaṣasrasu aryaṇḍitau bhājarām
dādava, dṛṣṭā tīra nandito bhūtaḥ ta'as tad dhanam gṛhitā Dirabhaṅgam prā-
2 sa tatra nagarāpādaśasamaye ubhaṣaṇam babhū uḥ tatra brāhmaṇasya kaṣṭāpi
gṛhe 2 sām arocyat tathā saḥyaṇi 2 astraṇy atmanah kārāya nāsa jataḥ pūṇasāya
pratiṣṭhā vāstram eṣa prathamatas tū nagaravāsiṇo loka 2 aṣṭikṛtaḥ, puṇā rājādihkārmaḥ
tatū s bhādhne mangalādrāṇyān āḍya rājadrāṇam kṛtim, rājnatī aditū rā
joktam, 'kutoḥ samāgamate? tenoktam 'antarādidiśat' — 'apare nṛpāḥ ke 'py
at alokātāḥ? — 'rājān, tādambaddhahraṇyo 'ham nānyam janān: saṇarigāho 'ham
mahārājā aṣaram āgataḥ' — rājoktam 'bhīdāṇi kṛtim' — rājna bahutaram
dha adhānyadikam dattam mantrpade ca nyastū brāhmaṇo 'tā rājantīkusilo
rājanam vāsam anavat dāt yogat sa 2 ya pramaty āgasamāy, sām rāyaṇi brāhma
ṇya nṛeditān jato 'putrah tadānā adhā Tirabhuktideśe brāhmaṇo 2 rājāno
babhū:us tatpāntrapāntrapāntrādayah tasmāḍ evam idhā bhāgyabhūmih phalati, na
januabhūmih

JULIUS EGGELING





Inhalt

CARL CAPPELER. Zwei Prihasanas	5
BERTHOLD DELFSCHE. <i>Mrutā akṣute</i> das Vieh zeichnen	29
JULIUS EGGLING. Über den Kathajalakāṇ	48
R. OTTO FRANK. Enges über die Beziehung der Wortbedeutung zur Wortform	100
O CAR FRANKFURTER. Des śāṇeśche Palastsprache	23
RICHARD GARBE. Bemerkungen zum Apastamba Śrautasūtra	95
WILHELM GEIGER. Singhalesisches	33
KARL GELDNER. Yamī und Yamī	105
LEO WIC HELLER. Der Gana <i>mrśā</i>	19
GEORG HUTH. Eine tibetische Quelle zur Kenntnis der Geographie Indiens	103
HERMANN JACOBI. Über den Śloka im Mahābhāṣa	89
JULIUS JOLLA. Rechtshatonsche aus der Rajatarangini	50
HILFRIED KERN. Aus der indischen und der keinschen Sagenwelt	84
FRANZ KIEHORN. Pāp. I 3 11: <i>S aritāśaṅk irāṭ</i>	93
KURT KLEIN. Māṭava, sein Lehrer und seine Werke	~
KARST KUNZ. Buddhistisches in den apokryphen Evangelien	41
ERNST LAUWANN. Khyāṭhische Erscheinungen in der vedischen Sprache	116
ALFRED LUDWIG. Über den Namen der alten Induslaufgen Schritt der Indier	15
FRIEDRICH MEIER. Die Legende von Dhanakara und Samedha	68
H. J. VAN OLTENBURG. Zur Chronologie der indischen Metrik	54
WILHELM FRITSCH. Eine neue Palä Handschrift der Herzog Bibl. othek zu Göttingen. Mit 1 Tafel	9
FRIEDRICH PICHAI. <i>Itiṅg paṭiṅg apāṭi</i>	108
KARL ROTH. Vom I am Vibhakti	101
JOHANNES SCHMIDT. Die erste Person Singularis mehi des umschriebenen Futurs im Sanskrit	1
EDUARD VON SCHREIER. Enges über das Kathakam	17
EMIL SIEG. Was bedeutet <i>śrī</i> in Veda?	~
MAX VON SIEB. Zu allen Topographie des Tur Sansal	97
ERNST WILHELM. Das Futurika Nr 438	7
EDUARD ZACHARIAE. Die lückeligen Verse in der Vāṇavada	64
H. VON ZIMMER. Zu angeblichen g n n exur lischen Accentregeln	35
	77



3

6

1
අ2
ආ3
ඇ4
ඈ5
ඉ6
ඊ7
උ8
ඌ9
ඍ10
ඎ11
ඏ12
ඐ13
එ14
ඒ15
උ16
ආ17
ඇ18
ඈ19
ඉ20
ඊ21
උ22
ඌ23
ඍ24
ඎ25
ඏ26
ඐ27
එ28
ඒ29
උ30
ඌ31
ඍ32
ඎ33
ඏ34
ඐ35
එ

36

අභිප්‍රාප්තිය: